
LA REVUE DE
TEHERAN
MENSUEL CULTUREL IRANIEN EN LANGUE FRANÇAISE
N° 60, Novembre 2010, 5e ANNEE
PRIX 1000 TOMANS
4 € 50
ISSN 2008-1936
Du monde terrestre à Dieu
Philosophie islamique
et
théosophie iranienne
De Dieu au monde terrestre
www.teheran.ir



La Revue de Téhéran

affiliée au groupe
de presse Ettelaat

Direction

Mohammad-Javad Mohammadi

Rédaction en chef

Amélie Neuve-Eglise

Secrétariat de rédaction

Arefeh Hedjazi
Djamileh Zia

Rédaction

Rouhollah Hosseini
Esfandiar Esfandi
Farzaneh Pourmazaheri
Afsaneh Pourmazaheri
Jean-Pierre Brigaudiot
Babak Ershadi
Shekufeh Owlia
Hoda Sadough
Alice Bombardier
Mahnaz Rezaï
Majid Yousefi Behzadi

Correspondants en France

Mireille Ferreira
Élodie Bernard

Correction

Béatrice Tréhard

Graphisme et mise en page

Monireh Borhani

Site Internet

Mohammad-Amin Youssefi

Adresse:
Presses Ettelaat,
Av. Naft-e Jonoubi,
Bd. Mirdamad,Téhéran, Iran
Code Postal:1549953111
Tél: +98 21 29993615
Fax: +98 21 22223404
E-mail: **mail@teheran.ir**

Imprimé par Iran-Tchap

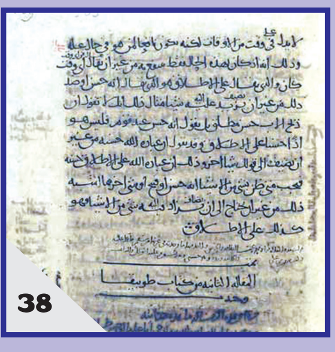
Recto de la couverture:

La philosophie islamique se caractérise par un effort pour reconduire la diversité des phénomènes à une unité et à un Principe unique. On retrouve ce thème dans l'architecture islamique avec la présence du cercle ou demi-cercle et l'importance du centre duquel semble émerger la diversité des motifs.





Premier mensuel iranien
en langue française
N° 60 - Aban 1389
Novembre 2010
Cinquième année
Prix 1000 Tomans
4 € 50





Sommaire

CAHIER DU MOIS

Numéro spécial consacré à la philosophie islamique à l'occasion de la journée mondiale de la philosophie 18 novembre 2010

www.teheran.ir

Aperçu sur l'histoire de la philosophie islamique

Arefeh Hedjâzi

La philosophie islamique commence bien évidemment avec l'islam et s'inspire notamment des enseignements coraniques. Le Coran, pourtant, n'est pas un livre philosophique. Cependant, avec le développement et l'expansion de l'islam dans des pays possédant déjà des traditions philosophiques bien ancrées, puis avec l'important mouvement de traductions et de découvertes des sagesses antiques des pays conquis, cette nouvelle foi a inspiré une philosophie nouvelle, qui étudiait les grandes questions posées par le Coran dans l'optique d'une théosophie islamique. Diverses traditions philosophiques, de la philosophie grecque aux philosophies indiennes, chinoises en passant par la philosophie antique iranienne, sont venues dès le départ enrichir la philosophie islamique naissante. D'autre part, l'islam s'est très vite divisé en multiples courants de pensées, aux tendances et aux argumentations théologiques différentes, pour que nous ne puissions guère parler aujourd'hui d'une seule et unique philosophie islamique.

Le mouvement de traductions après l'islam

Peu après la conquête musulmane, un mouvement de traduction des ouvrages scientifiques, philosophiques et littéraires des civilisations conquises ou d'autres civilisations comme la civilisation grecque commença à partir du califat omeyyade (661-750) pour atteindre son apogée durant le califat abbasside. Ce mouvement de traduction commença à la fin du VIIe siècle, continua durant tout le VIIIe siècle pour atteindre son apogée au IXe siècle. Les premières traductions comprenaient essentiellement les livres scientifiques, mais avec le développement de ce mouvement, en particulier à partir du califat de l'abbasside Abou Dja'far Mansour Davanighi, les domaines de la traduction se diversifièrent: on passa très vite de la traduction des ouvrages de sciences pratiques telles que la médecine, le calcul ou l'alchimie à la traduction des ouvrages de sciences théoriques telles que la physique, la philosophie, la métaphysique et la théologie. Parmi ces traductions, les plus lues étaient les ouvrages médicaux et philosophiques.

Ebn Nadim écrit: *«Les musulmans connaissaient les philosophies présocratiques, les sophistes, les sceptiques, les stoïques et les épicuriens. Ils connaissaient également l'atomisme de Démocrite. Et Épicure influença la théologie et le courant asharite de la même manière que la dimension matérialiste du stoïcisme influença la pensée mutazilite.»*

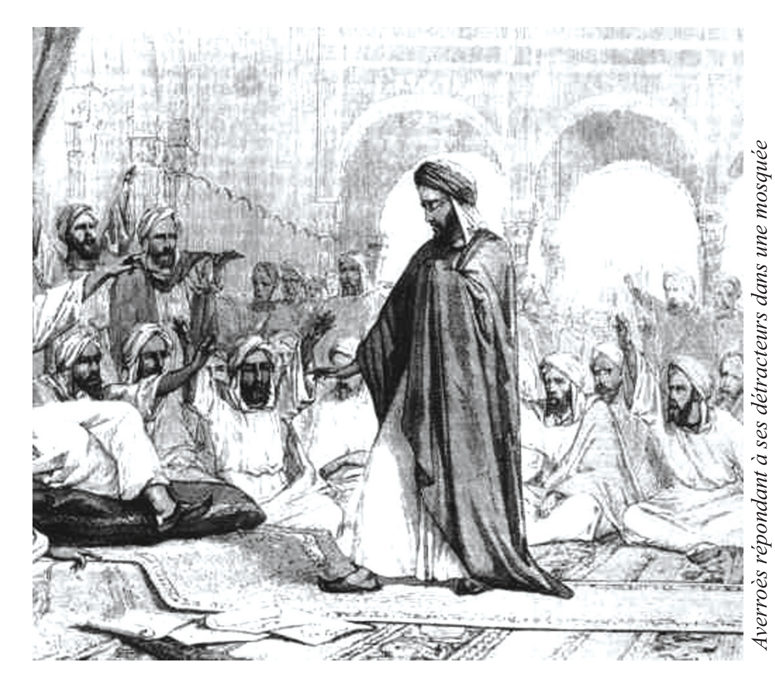
Ces traductions eurent une grande influence sur le développement d'une philosophie islamique indépendante, et la révolution scientifique qu'elles provoquèrent fut encore plus importante que celle que connut l'Europe au Moyen Age. Ces sciences imprégnèrent toutes les dimensions du savoir islamique et le firent sortir du cadre d'une foi simple, car elles obligèrent les musulmans à redéfinir tout ce qu'ils avaient accepté par la foi et à l'appréhender intellectuellement. Cette appréhension intellectuelle du savoir par les musulmans leur permit ainsi de fonder les piliers d'un savoir moderne et original, enrichi par l'apport des civilisations antiques. Ainsi, la tradition philosophique musulmane n'est finalement ni une tradition hellénistique, ni une tradition de pensée asiatique. Elle sut trouver ses propres repères, en utilisant des enseignements islamiques enrichis

par ceux des civilisations antiques pour d'abord poser des questions nouvelles et originales, puis tenter d'y répondre dans l'optique d'une philosophie propre à l'islam se différenciant nettement de la théologie.

La naissance de la philosophie islamique

La philosophie islamique s'est très tôt divisée en deux tendances principales – mais non exclusives l'une de l'autre: celle de pensée péripatéticienne[1] arabe inspirée d'Aristote, dont le dernier grand nom fut Averroès, et l'illuminisme néoplatonicien notamment avec l'école de l'*ishrâq*. Cependant, très tôt, les penseurs musulmans ont commencé à accorder une grande place à l'ascèse et à la purification intérieure comme accompagnement de la pensée purement spéculative, ce qui a conduit à parler davantage de théosophie (*hikma*) que de pure philosophie. Beaucoup d'historiens, cantonnant cette tradition de pensée à sa dimension hellénisante, ont considéré jusqu'à il y a quelques décennies que la philosophie islamique avait pris avec Averroès. En réalité, la pensée islamique a bel et bien continué et s'est enrichie en Iran pour s'exprimer sous la forme d'une théosophie élargissant les frontières du raisonnement philosophique, en prenant en compte la dimension imaginale et intérieure de la pensée, pour pleinement à réconcilier la raison et la prophétie (*nobovvat*).

Cela dit, la traduction de certains dialogues de Platon et surtout des œuvres d'Aristote eut un rôle essentiel dans la constitution de la philosophie islamique notamment chez deux grands penseurs à l'origine de la philosophie islamique, c'est-à-dire Abou Youssef Ya'ghoub Al-Kindi et Abou Nasr Fârâbi.


Averroès répondant à ses détracteurs dans une mosquée

Al-Kindi

Abou Youssef Ya'qoub Kindi (801-866), connu sous le nom de «Philosophe arabe», est considéré comme le père de la philosophie islamique. Même s'il n'a pas été capable comme Fârâbi, son successeur, de bâtir un système philosophique homogène, il est tout de même le premier à avoir théorisé de nombreuses questions auxquelles la philosophie islamique tenta de répondre après lui.

En philosophie, Al-Kindi était proche de l'école athénienne néo-platonicienne, plutôt que de l'école d'Alexandrie qu'adopta plus tard Fârâbi. Il était également influencé par les idées pythagoriciennes, mais demeura avant tout péripatéticien. Il n'en réfuta pas moins quelques points l'aristotélisme, comme la théorie de l'éternité du monde.

Il y a dans la pensée de Kindi une profonde relation entre la philosophie et la religion qu'on perçoit moins chez Fârâbi et Avicenne. Al-Kindi croyait en deux


Al-Kindi

formes de connaissances: la connaissance humaine, dont la plus haute forme est la philosophie, et la connaissance divine, supérieure à celle de l'homme, en cela que la forme de savoir qu'elle implique sera toujours hors de l'atteinte de l'homme.

La tradition philosophique musulmane n'est ni une tradition hellénistique, ni une tradition de pensée asiatique. Elle sut trouver ses propres repères, en utilisant des enseignements islamiques enrichis par ceux des civilisations antiques pour d'abord poser des questions nouvelles et originales, puis tenter d'y répondre dans l'optique d'une philosophie propre à l'islam se différenciant nettement de la théologie.

Ainsi, il faut que les vérités qui font l'objet d'une révélation divine et qui sont intellectuellement et rationnellement hors des frontières de la connaissance humaine - telles que les questions de la création du monde à partir du néant ou la résurrection physique des hommes après la mort - soient acceptées telles quelles. Pour Al-Kindi, la philosophie et la science sont donc soumises à la «révélation» *(vahy)*.

Fârâbi

Si Al-Kindi est le premier philosophe musulman, c'est pourtant avec Abou Nasr Mohammad Fârâbi (870-950) que la philosophie islamique commence véritablement. Surnommé «Magister secundus», il fut le véritable fondateur de la philosophie hellénisante islamique. C'est dans son œuvre que de nombreuses questions et problématiques philosophiques à propos de l'existence *(vojoud)*, l'existant nécessaire *(vâjib al-vojoud)*, la quiddité *(mâhiyat)*, les notions d'éternel et de temporel (*qadim, hâdith*), l'intellect *('aql)*, etc. furent systématisées pour la première fois. Important commentateur d'Aristote et de Platon, il fut lui-même un chef d'école et on considère qu'il eut la même importance dans la philosophie islamique que Plotin dans la philosophie occidentale.

Comme beaucoup de philosophes postérieurs grecs, il cherchait à réconcilier les pensées aristotéliciennes et platoniciennes en s'inspirant notamment de l'interprétation de la philosophie aristotélicienne par les commentateurs grecs postérieurs. Il s'inspirait également de la pensée d'Aristote dans le domaine de la logique, de la connaissance de l'âme, de la métaphysique et de l'éthique, même si on retrouvait de nombreux motifs platoniciens dans sa pensée et plus particulièrement dans sa métaphysique.

Fârâbi est également le premier à avoir systématisé la question du rôle de la faculté imaginative (*khayâl*) et de la philosophie de la prophétie (*nobovvat*).

Acceptée telle quelle, la prophétie est nécessaire à la perfection de l'homme, mais en tant qu'elle prend place dans la faculté imaginative de l'homme, elle aide aussi à enrichir son intellect. Pour Fârâbi, la prophétie, en ce sens, n'est ni la possession de l'homme par les forces du monde de l'invisible et des êtres immatériels, ni un état mystique. Le sujet de la révélation divine est un homme parfait, ayant atteint les hautes sphères de la pensée qui sont situées au même niveau que les hautes sphères de la prophétie embrassant les mêmes réalités. La pensée de Fârâbi est une alliance originale et nouvelle de la philosophie aristotélicienne et néo-platonicienne avec une coloration islamique et en particulier, chiite duodécimaine.

Avicenne

Avicenne apparut à une époque où les bases d'une philosophie islamique avaient déjà été posées. Il est le premier philosophe musulman à avoir bâti un système philosophique cohérent qui a dominé la philosophie islamique durant des siècles, malgré les attaques de Ghazzâli ou de Fakhr-e Râzi. Cette domination tenait d'une part à l'aspect achevé du système philosophique avicennien et d'autre part, au génie et aux analyses précises et subtiles d'Avicenne concernant la pensée philosophique grecque et islamique. Il fut un brillant héritier qui non seulement intégra la pensée grecque dans l'édifice de la philosophie islamique, mais eut aussi une grande influence dans la scolastique médiévale où sa *Métaphysique* eut un rôle déterminant dans la pensée d'Albert le Grand ou de Thomas d'Aquin. La caractéristique essentielle de la pensée d'Avicenne réside dans la précision et la méticulosité avec lesquelles il sépare et définit les concepts. Cette caractéristique rend parfois difficile la compréhension du système avicennien, tout en donnant une grande précision à ses argumentations, mais c'est aussi sur cette base qu'Avicenne put bâtir un système de pensée aussi cohérent.

> Comme beaucoup de philosophes postérieurs grecs, il cherchait à réconcilier les pensées aristotéliciennes et platoniciennes en s'inspirant notamment de l'interprétation de la philosophie aristotélicienne par les commentateurs grecs postérieurs.

La métaphysique avicennienne

Pour Avicenne, la métaphysique est l'explication rationnelle de tout. Il divise ainsi la science en deux groupes de sciences théoriques et pratiques: pour lui, la science théorique est la science dont le sujet est séparé de nous alors que la science pratique s'applique à nous. Il



Fârâbi


Avicenne

considère trois sciences comme sciences pratiques: l'art de gouverner, l'économie et la psychologie, et reconnaît comme telles trois sciences théoriques: la physique, les mathématiques et la métaphysique.

> Après Avicenne, la philosophie péripatéticienne islamique eut à affronter Ghazzâli, qui utilisa les armes de la philosophie pour remettre sa place et son rôle en question.

Le sujet de la métaphysique est l'être en tant qu'être, qui recouvre tout ce qui existe – c'est à dire comprend autant les êtres matériels qu'immatériels. Pour mieux le définir, Avicenne a comparé le sujet de la métaphysique avec le sujet des autres sciences théoriques. Pour lui, la physique n'est pas la connaissance de l'être en tant qu'être, mais de l'être en tant que matière en mouvement ou immobile. Quand à la science mathématique, elle traite selon lui de l'être en tant que quantité séparée de la matière. Dans ces deux sciences, l'être est étudié de façon limitée, c'est-à-dire "en tant que" matière ou quantité, et non de matière absolue. Dans ces deux sciences, l' "être" est considéré comme une chose évidente et n'est pas étudié en tant que tel. Ainsi, c'est uniquement dans la métaphysique que l'être est étudié dans sa totalité, qu'il soit matériel ou immatériel, quantité ou qualité… la seule condition étant d' «être». Selon Avicenne, le concept de l'être est le plus évident. Cette notion d'évidence du concept de l'être sera reprise par des philosophes tels que Thomas d'Aquin puis plus tard, par Heidegger. Outre l'influence indéniable d'Aristote sur sa pensée, Avicenne s'est également inspiré des travaux de Fârâbi. Il est également le premier à faire la distinction entre l'être et l'essence, ce qui n'avait pas été le cas en métaphysique grecque où cette distinction n'avait pas été faite sous cette forme. La philosophie avicennienne est une forme de pensée aristotélicienne renouvelée et complétée, qui est devenue en soi une pensée indépendante et cohérente.

La pensée péripatéticienne islamique après Avicenne

Après Avicenne, la philosophie péripatéticienne islamique eut à affronter un adversaire important: le théologien ash'arite[2] Ghazzâli, qui utilisa les armes de la philosophie pour remettre sa place et son rôle en question. Sous l'effet des attaques de Ghazzâli, la philosophie et la spéculation intellectuelle et rationnelle perdirent la place centrale qu'elles occupaient dans la société savante de l'époque et il fallut les efforts incessants de nouveaux penseurs tels qu'Averroès ou Nassireddin Toussi pour que la philosophie puisse être quelque peu réhabilitée.

Ghazzâli

Ghazzâli est le plus grand critique musulman de la philosophie. Théologien ash'arite, il a commencé par étudier la philosophie, qu'il maîtrisait très bien, mais était arrivé à la conclusion que la philosophie et la spéculation rationnelle ne menaient pas à Dieu, mais bien à des égarements dangereux. Après avoir vécu le doute et l'avoir dépassé par un passage au soufisme, il décida de consacrer les instruments de la pensée spéculative à la théologie pour justement attaquer la philosophie. Il lança son attaque contre la philosophie péripatéticienne d'abord dans son ouvrage *Maqâsid al-Falâsifa*, qui est sans doute l'un des meilleures manuels de philosophie péripatéticienne dans le monde musulman, puis, dans son fameux *Tahâfot al-Falâsifa*, il attaqua directement cette partie de la philosophie qu'il croyait contradictoire à l'enseignement islamique. Sa critique, menée avec les instruments de l'argumentation spéculative, eut une grande influence sur la radicalisation du discours antiphilosophique de l'époque.

Avec Ghazzâli, la philosophie péripatéticienne islamique perdit sa place d'honneur dans les territoires est du monde musulman et c'est uniquement à l'ouest du monde musulman, en Espagne et au Maghreb que durant un siècle de plus, des philosophes tels que Ibn Bâjja, Ibn Tofayl et surtout Averroès continuèrent cette tradition en l'enrichissant.

Averroès tenta de neutraliser l'effet dévastateur de la critique de Ghazzâli dans son ouvrage *Tahâfot al-Tahâfot* mais sa parole, qui eut un fort impact en Europe, ne fut guère commentée dans le monde musulman. Ainsi, à l'époque où la philosophie péripatéticienne vivait ses derniers grands jours dans le monde musulman, elle rentrait de nouveau en Occident par la voix d'Averroès l'andalou.

La théosophie islamique

Avec l'affaiblissement relatif de la pensée péripatéticienne, une nouvelle école philosophique illuministe (*ishrâqi*) située dans la mouvance néo-platonicienne vit le jour. Les penseurs péripatéticiens musulmans avaient d'ores

Ghazzâli est le plus grand critique musulman de la philosophie. Théologien ash'arite, il a commencé par étudier la philosophie, qu'il maîtrisait très bien, mais était arrivé à la conclusion que la philosophie et la spéculation rationnelle ne menaient pas à Dieu, mais bien à des égarements dangereux. Après avoir vécu le doute et l'avoir dépassé par un passage au soufisme, il décida de consacrer les instruments de la pensée spéculative à la théologie pour justement attaquer la philosophie.



Ghazzâli


Buste de Sohrawardi, par Jalâl Rahmati

et déjà pris en compte cette dimension de la connaissance se manifestant sous la forme d'une «illumination» intérieure, ainsi que la nécessité d'une purification de l'âme préalable à tout questionnement philosophique. De Fârâbi jusqu'à Avicenne, la plupart des penseurs musulmans avaient réservé une place à cette dimension "imaginale" sans pour autant en faire un système philosophique. Mais plus particulièrement à partir des attaques de Ghazzâli et son argument le plus solide basé sur le fait que la raison ne suffit pas pour atteindre la Vérité, la «théosophie», c'est-à-dire une philosophie élargie à la dimension intérieure de l'âme, se développa en tant que voie philosophique.

L'école de l'*ishrâq* ou la théosophie de la lumière

Certains historiens considèrent à tort l'affaiblissement de la philosophie péripatéticienne musulmane comme la fin de la philosophie islamique, qui aurait vu son dernier représentant en la personne d'Averroès. En réalité, l'affaiblissement de la philosophie péripatéticienne coïncide avec le renforcement d'une pensée philosophique originale, la théosophie de l'*«ishrâq»*. Avec son fondateur Shahâbeddin Sohrawardi, surnommé le «Sheikh de l'*ishrâq*», la théosophie de l'*ishrâq* ouvrit de nouveaux horizons à la pensée islamique.

Qu'est-ce que l'*ishrâq*?

Le mot «*ishrâq*» signifie illuminer. Dans le langage théosophique, «*ishrâq*» signifie «dévoilement intuitif» ou l'«illumination de l'âme par les Intelligences». Dans la théosophie de l'*ishrâq*, cette «illumination» et ce «dévoilement intuitif» des vérités du monde ne sont possibles que dans le cadre d'une purification intérieure constante de son âme. Il ne s'agit pourtant pas d'une doctrine mystique, mais bien d'une école philosophique, utilisant l'argumentation spéculative et le raisonnement discursif.

Dans l'introduction de son important ouvrage *Hikmât al-Ishrâq* (la Sagesse de la Lumière) Sohrawardi écrit: «*Avant ce livre, j'ai déjà rédigé d'autres ouvrages selon la méthode des péripatéticiens et j'ai résumé leur règles. Mais ce livre est d'un autre genre. L'ordonnance et le contenu de cet ouvrage m'ont été inspirés, non par la voie de la raison et de l'intellect, mais par une autre voie, et ce n'est qu'ensuite que j'ai cherché à argumenter.*»

La méthode philosophique de l'*ishrâq*

Le philosophe *ishrâqi* applique une méthode mystique-argumentative, c'est-à-dire une méthode autant basée sur la purification de l'âme, l'ascèse, l'illumination et la révélation intérieure, que sur l'argumentation et la spéculation purement rationnelles. Sohrawardi disait que sa philosophie s'adressait aux adeptes

de la sagesse spéculative mais aussi aux tenants de la sagesse née d'une expérience directe, vécue et sapientiale. Et la condition de compréhension de cette pensée est l'illumination divine du cœur du philosophe. A la fin de son livre, Sohrawardi écrit: «*Ne donnez ce livre qu'à ses adeptes, c'est-à-dire ceux qui ont bien connu la voie péripatéticienne et qui cherchent la lumière divine. Avant d'étudier ce livre, il faut suivre quarante jours d'ascèse...*»

Les sources de la théosophie de la lumière (*hikmat al-ishrâq*)

-La philosophie péripatéticienne islamique: Sohrawardi était un maître de la philosophie péripatéticienne et il le demeura jusqu'à la fin de sa courte vie, puisqu'il ne cessa jamais d'utiliser l'apport de cette philosophie pour enrichir sa propre école de pensée. Il reconnaissait l'argumentation et la spéculation comme base et introduction à la philosophie de la lumière. Sa critique de la philosophie péripatéticienne portait plutôt sur le désintérêt de cette école quant à l'importance de l'illumination du cœur et de la compréhension intuitive; il lui reprochait également sa foi aveugle dans la seule raison.

-La sagesse antique iranienne: Sohrawardi s'intéressait vivement à la théosophie antique iranienne qu'il tenta de ressusciter dans sa pensée. C'est pour cela qu'il a utilisé et codifié les concepts de cette pensée, qu'il a alliés aux concepts théologiques du zoroastrisme.

-La philosophie et la pensée grecques: Sohrawardi connaissait et tenait en estime les philosophes grecs d'inspiration spirituelle. Il considérait Hermès comme le père des théosophes, Platon comme "le maître de la sagesse" et Empédocle et Pythagore comme des sages légendaires.

-La mystique islamique: la relation entre la philosophie de l'*ishrâq* et la mystique islamique est si forte qu'on peut dire que cette philosophie a pour but de déboucher sur une certaine forme de mystique. Avec cette différence qu'en mystique, seul le cheminement intérieur sans l'apport de la raison compte, alors que dans cette pensée, le raisonnement discursif et l'argumentation logique ont une importance fondamentale.

Dans la théosophie de l'*ishrâq*, cette «illumination» et ce «dévoilement intuitif» des vérités du monde ne sont possibles que dans le cadre d'une purification intérieure constante de son âme. Il ne s'agit pourtant pas d'une doctrine mystique, mais bien d'une école philosophique, utilisant l'argumentation spéculative et le raisonnement discursif.

-Le Coran et les sources du droit islamique: en plus d'un endroit, Sohrawardi s'inspire de certains versets coraniques et enseignements islamiques.

L'impact de la théosophie de l'*ishrâq* fut très important dans le monde musulman et donna une nouvelle dimension à la pensée islamique, d'autant plus que cette pensée commençait à être enrichie avec l'apport de la mystique. Ainsi, alors que l'islam occidental transmettait le péripatétisme au monde chrétien, une génération après Sohrawardi, une nouvelle personnalité naquit dans les territoires musulmans de l'ouest, qui imprima sa marque dans la mystique en particulier, mais aussi dans la philosophie islamique. Il s'agissait d'Ibn Arabi. L'auteur du *Al-Fotouhât al-*

Makkiah et du *Fossous al-Hikam* est le théoricien de la mystique théorique *(erfân-e nazari)* en islam, qui influença profondément, qu'ils l'acceptent ou qu'ils s'y opposent, tous les grands mystiques musulmans. De plus, ses positionnements

La pensée d'Ibn Arabi influença la philosophie islamique des XIIIe et XVe siècles, en particulier en Iran, où la confession chiite, qui devint religion d'État à la même époque, avait toujours accordé une grande place à la pensée spéculative.

sur des questions philosophiques telles que l'unicité de l'être (*vahdat al-vojoud*), l'union de l'intellect et de l'intelligé (*ittihâd al-aqil va al-ma'qoul*), l'homme parfait (*al-insân al-kâmil*), etc., eurent également une influence notable en philosophie islamique. Sa pensée influença la philosophie islamique du XIIIe au XVe siècle, en particulier en Iran, où la confession chiite, qui devint religion d'État à la même époque, avait toujours accordé une grande place à la pensée spéculative.



Ibn Arabi

Khâdjeh Nassireddin Toussi

Au XIVe siècle, la philosophie péripatéticienne fut quelque peu réhabilitée grâce aux efforts de Khâdjeh Nassireddin Toussi. Comme Avicenne, ce fut un savant encyclopédique qui sut s'illustrer dans la plupart des sciences de son temps. En philosophie, il répondit aux questions et critiques soulevées par l'adversaire des philosophes, Fakhr-e Râzi, un penseur critiquant sévèrement la philosophie à l'instar de Ghazzâli. L'ouvrage principal de Toussi, dans son apologie de la rationalité était également un important commentaire de la pensée avicennienne, ce qui eut pour résultat de remettre à jour une philosophie péripatéticienne arabe qui avait perdu sa place depuis quelques siècles. L'autre contribution de Toussi au renouvellement de la philosophie islamique fut d'éduquer toute une génération de disciples qui conduisirent la pensée islamique à sa troisième grande école, celle du *Hekmat-e Mote'âliyeh* de Mollâ Sadrâ.

Le rapprochement de la philosophie et de la mystique aux XIIIe et XIVe siècles

Entre le XIIIe et le XIVe siècle, l'histoire de la philosophie islamique est peu ou prou confuse et les recherches en la matière encore insuffisantes. Ce qui est certain est que durant cette période, les trois mouvances de la pensée péripatéticienne, de la pensée *ishrâqi* et de la mystique se rapprochèrent. Le chiisme dominant de l'époque permit à ses trois formes de pensée islamique de s'allier pour donner naissance à un nouveau courant philosophique qui atteignit son apogée durant l'ère safavide. Des savants, des penseurs et des philosophes tels que Ghotboddin Râzi,

Ghiâsseddin Mansour Dashtaki, Assireddin Abhari - l'auteur du fameux *Al-Hidâya* qui, commenté par Meybodi et Mollâ Sadrâ, est l'un des manuels important de philosophie péripatéticienne -, Mir Seyyed Sharif Jorjani ou Jalâleddin Dawâni, continuèrent l'enseignement péripatéticien tout en y ajoutant de nouveaux éléments mystiques ou *ishrâqi*. La mystique de l'école d'Ibn Arabi fut commentée par des penseurs tels que Seyyed Heydar Amoli, Ibn Abi Jomhour, ou Ibn Torkeh Esfahâni, qui l'intégrèrent à la pensée chiite. Ainsi, l'ère pré-safavide constitua les prémisses d'une renaissance de la théosophie à l'époque safavide.



Khâdjeh Nassireddin Toussi

Le développement de la philosophie avec l'officialisation du chiisme au XVe siècle

L'école d'Ispahan

Au XVe siècle, avec l'officialisation du chiisme et le développement des infrastructures sociales et économiques, ainsi que la sécurisation de la vie, résultats d'une réelle stabilité politique, une ère faste s'ouvrit pour le développement des sciences rationnelles et la théosophie atteignit un nouveau seuil. Le premier grand penseur de cette époque est Mir Mohammad Bâgher Dâmâd qui allia la philosophie et la religion et qui écrivit des ouvrages tels que le *Qabassât va taqdissât* ou *Al-Sirât al-Mostaqim va al-Ofoq al-Mobin.* Il donna une teinte *ishrâqi* à la philosophie avicennienne et la développa en tenant compte des enseignements et de la pensée proprement chiite, en reformulant dans une nouvelle optique certaines questions de la philosophie islamique. On peut citer également son contemporain philosophe, Mir Abolghâssem Fendereski, qui voyagea en Inde et

L'ouvrage principal de Toussi, dans son apologie de la rationalité était également un important commentaire de la pensée avicennienne, ce qui eut pour résultat de remettre à jour une philosophie péripatéticienne arabe qui avait perdu sa place depuis quelques siècles.

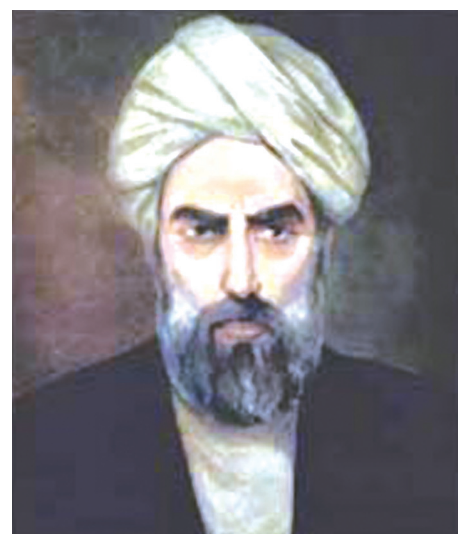
commenta la pensée hindoue, ou le Sheikh Bahâeddin Ameli, philosophe, poète, mathématicien, et mystique contemporain de Shâh Abbâs 1er.

La théosophie de Mollâ Sadrâ

Le plus grand théosophe musulman de cette époque et de l'avis de beaucoup, de toute la théosophie islamique, Sadreddin Shirâzi ou "Mollâ Sadrâ" vit le jour à la même époque. Né en 1560, il mourut sous le règne de Shâh Abbâs le Second en 1640 après avoir enseigné la philosophie pendant plus de trente ans. Il laissa plus de quarante ouvrages de

philosophie. Certains de ses ouvrages présentent sa propre pensée, d'autres sont des commentaires et certains débattent d'autres branches des sciences rationnelles. Au niveau de sa propre pensée, son livre le plus important est le *Al-Asfâr al-Arba'a* (Les quatre voyages), considéré comme le plus grand livre de philosophie islamique, qu'on ne peut aborder qu'après avoir acquis une connaissance approfondie de l'ensemble des courants de la philosophie islamique. Ses autres livres philosophiques tels que *Al-Mabdâ' va al-Ma'âd, Al-Mashâ'ir wa al-Hikmat al-'Arshia, Al-Shawâhid al-Roboubiyya,* ses commentaires sur le *Hikmat al-Ishrâq* de Sohrawardi, son commentaire du *Hidâya,* ou ses annotations sur les *Ilahiyât* du *Shifâ'* d'Avicenne sont tous d'importants chefs-d'œuvre philosophiques. La pensée de Mollâ Sadrâ a eu également une forte influence sur la théologie chiite.

L'effort de Mollâ Sadrâ résidait avant tout dans la réconciliation totale de la religion, en particulier du chiisme, de la philosophie et de la mystique, et il réussit finalement, après neuf siècles, à achever un effort commencé avec Al-Kindi en montrant comment la méthode argumentative et spéculative alliée à la méthode intuitive et *ishrâqi* c'est-à-dire à la dimension «révélée» du savoir peut conduire à une même vérité.



Mollâ Sadrâ

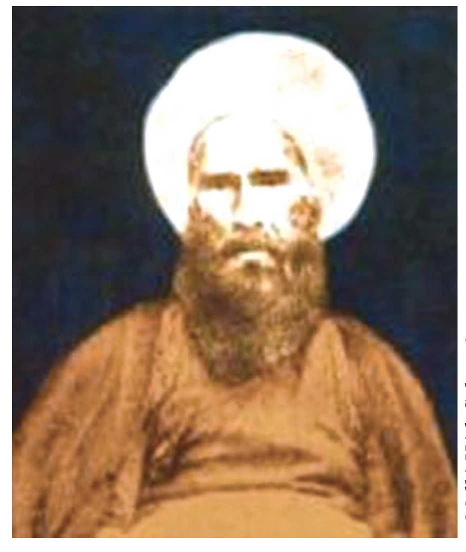
L'apogée de la théosophie islamique avec la théosophie transcendantale (*hikmat mota'âliyyah*) de Mollâ Sadrâ

Avec Mollâ Sadrâ, neuf siècles de pensée islamique atteignirent leur apogée et les méthodes et assertions de la philosophie argumentative ainsi que la dimension «imaginale» de la connaissance et la mystique furent alliées dans un système philosophique intégral et logique. Mollâ Sadrâ fonda l'ensemble de sa théosophie sur le principe de l'authenticité de l'être (*isâlat al-wojoud*), duquel il déduit d'autres aspects de sa pensée tels que l'unicité de l'être (*wahdat al-wojoud*) ainsi que sa dimension graduée (*tashkik*), le mouvement transsubtantiel (*al-harikat al-jowhariyya*), l'union de l'intellect et de l'objet intelligé (*ittihâd al-'aqil wa al-ma'qoul*), etc. Il intégra à sa philosophie des concepts et les raisonnements des écoles philosophiques précédentes tout en leur donnant une toute autre portée. L'effort de Mollâ Sadrâ résidait avant tout dans la réconciliation totale de la religion, en particulier du chiisme, de la philosophie et de la mystique, et il réussit finalement, après neuf siècles, à achever un effort commencé avec Al-Kindi en montrant comment la méthode argumentative et spéculative alliée à la méthode intuitive et *ishrâqi* c'est-à-dire à la dimension «révélée» du savoir peut conduire à une même vérité. La puissance et la solidité du système philosophique de Mollâ Sadrâ

étaient telles qu'après sa mort, les philosophes qui prirent sa suite élaborèrent tous leurs réflexions en partant des bases qu'il avait posées. Ses élèves, tels que Mollâ Mohsen Feyz ou Abdorrâzâgh Lahiji, ont continué d'enseigner sa théosophie jusqu'au XVIIe siècle, époque où la relève fut prise par des penseurs tels que Ghâzi Saïd Ghommi ou Mowlânâ Mohammad Sâdegh Ardestâni.

La théosophie islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles

Au XVIIe siècle, avec l'apparition, dans la théologie chiite, de l'école shaykhie et la forte critique de Sheykh Ahmad Ahsâ'i de la philosophie de Mollâ Sadrâ et de son élève Mollâ Mohsen Feyz, l'enseignement philosophique connut de nouveaux quelques tourments, mais à l'époque qâdjâre, elle put de nouveau prendre un essor avec des penseurs tels que Mollâ Esmâil Khâjoui, Aghâ Mohammad Bid Abadi, Mollâ Ali Nouri, Mollâ Esmâ'il Esfahâni, Mollâ Aghây Ghazvini ou encore Mohammad Ja'far Langaroudi qui rédigèrent de précieux ouvrages philosophiques. Avec Mollâ Hâdi Sabzevâri, grand penseur du XIXe siècle, la théosophie sadrienne connut un vrai renouvellement. Dès le XVIIe siècle, la philosophie sadrienne se répandit également en Inde où Mollâ Sadrâ demeure commenté et enseigné jusqu'à aujourd'hui. Parmi les penseurs de l'époque qâdjâre qui ont enseigné la théosophie de Mollâ Sadrâ, on peut également citer Mohammad Rezâ Ghomshe'i, Mollâ Abdollâh Zanouzi ou Mirzâ Mehdi Ashtiâni. L'enseignement de la théosophie de Mollâ Sadrâ ne s'est jamais interrompu, malgré les oppositions qu'il a dû affronter au cours des époques, et est encore bien vivant aujourd'hui. La pensée de Mollâ Sadrâ a également contribué à renouveller l'enseignement des différents courants de la philosophie islamique traditionnelle.


Mollâ Hâdi Sabzevâri

La théosophie islamique contemporaine et ses maîtres

Le plus grand maître contemporain de la théosophie de Mollâ Sadrâ mais aussi de la philosophie de la lumière de Sohrawardi demeure Allâmeh Seyyed Mohammad Hossein Tabâtabâ'i, l'auteur du magistral commentaire du Coran *Al-Mizân.* Parmi ses ouvrages, on peut citer les *Bidâyat al-Hikma* et *Nihâyat al-Hikma*, qui sont utilisés comme manuels de philosophie de nos jours. Il est également l'auteur de nombreux ouvrages et commentaires sur les différents courants de la pensée islamique, sur la jurisprudence, la mystique, les hadiths…

Parmi d'autres maîtres ou commentateurs de la théosophie de Mollâ Sadrâ, on peut également citer Seyyed Mohammad Kâzem Assâr, Abolhassan Rafi'i Ghazvini ou Seyyed Jalâleddin Ashtiâni qui fut sans doute l'auteur contemporain le plus prolixe en matière de théosophie sadrienne.


Allâmeh Seyyed Mohammad Hossein Tabâtabâ'i

Les enseignements académiques de la Lumière

Après l'inauguration des premières universités iraniennes, la philosophie islamique sortit du cadre de l'enseignement traditionnel et est aujourd'hui étudiée et enseignée par des penseurs également en contact avec la philosophie occidentale. Parmi eux, on peut citer Seyyed Hossein Nasr ou Mirzâ Mehdi Hâeri Yazdi, dont la connaissance approfondie de la philosophie occidentale lui a permis des prises de positions sans précédent en la matière. A la même époque, Allâmeh Tabâtabâ'i ou Shahid Mortezâ Motahhari, bien que formés à l'école religieuse traditionnelle (*hawza*), s'étaient également distingués par l'importance qu'ils accordaient à l'étude de la philosophie occidentale dans le cadre d'une démarche critique et comparative avec la philosophie islamique.


Shahid Mortezâ Motahhari

La philosophie islamique contemporaine

Il existe plusieurs courants dans la philosophie islamique contemporaine dont on peut relever les caractéristiques suivantes:

- La nécessité de formuler une pensée islamique répondant aux exigences du monde moderne, qui se démarque de la pensée occidentale dans la mesure où cette pensée ne correspond pas aux fondements philosophiques et culturels de l'islam traditionnel.
- A partir du XIXe siècle, les philosophes islamiques ont tenté d'élaborer une nouvelle définition de la pensée islamique. Certains, comme Hassan Hanafi ou Ali Mazrou'i tentèrent même de donner une importance mondiale à cette nouvelle philosophie pour en faire un instrument d'unification de la communauté musulmane.
- En Iran en particulier, l'influence de la théosophie de Sohrawardi et de Mollâ Sadrâ demeure extrêmement forte. On peut par exemple la voir dans les œuvres de Henry Corbin ou de Seyyed Hossein Nasr, ou même dans la gnose de l'imam Khomeyni.
- Très tôt, des penseurs musulmans

ont commencé à intégrer les apports de la philosophie occidentale – entrainant souvent maintes contradictions et remettant en cause certains fondements de la philosophie islamique. En Iran, c'est par exemple le cas d'Abdol Karim Soroush, qui contribua néanmoins à présenter certains aspects de la pensée occidentale contemporaine aux Iraniens.

Les réactions de la pensée islamique moderne face à l'Occident

A partir de la fin du XIXe siècle, le monde musulman vit la naissance d'un mouvement qui avait pour but l'étude des causes ayant provoqué le déclin et la décadence relative des sciences et de la rationalité dans le monde islamique, au moment même où la pensée et la technique occidentales prenaient un sérieux essor. La prise de conscience de ce problème eut pour résultat la constitution du *Nehzat-e Renaissance* (Mouvement pour la renaissance) qui commença en 1850 en Syrie et se poursuivit, en particulier en Egypte, jusqu'en 1914. Les tenants de ce mouvement voulaient bénéficier de l'apport scientifique et technologique de l'Occident sans que cela remette en cause les bases de leur culture, et en même temps définir une nouvelle identité islamique demeurant fondée sur les bases traditionnelles. Le but principal de ce mouvement et de ses nombreux avatars était de ressusciter une culture islamique moribonde dans un monde dominé par l'Occident. Jamâladdin al-Afghâni ou Mohammad Abduh répondirent à cette question avec l'argument de la rationalité essentielle en l'islam. Pour eux, le modernisme et la modernisation ne remettaient pas en cause les fondations de l'islam, puisqu'il était par essence rationnel. Dans la même mouvance,



Jamâladdin al-Afghâni

Mostafâ Abdorazzâgh allait jusqu'à penser pouvoir concilier la philosophie islamique traditionnelle et la pensée moderne occidentale. Ce dernier défendait l'interrelation profonde entre la Révélation et le raisonnement spéculatif, ainsi que l'adaptation naturelle des sciences islamiques – même traditionnelles – avec

Mostafâ Abdorazzâgh allait jusqu'à penser pouvoir concilier la philosophie islamique traditionnelle et la pensée moderne occidentale. Ce dernier défendait l'interrelation profonde entre la Révélation et le raisonnement spéculatif, ainsi que l'adaptation naturelle des sciences islamiques – même traditionnelles – avec la rationalité.

la rationalité. D'autres penseurs tels que Mohammad Abed Al-Jabri estimaient que seules la déconstruction de l'identité islamo-arabe et l'étude des causes de sa décadence pourraient conduire à la modernisation de la culture islamique. Pour Al-Jabri en particulier, cette déconstruction passait par l'idée utopique

de l'abandon de la langue arabe en tant que vecteur d'une pensée arabe qui, selon lui, s'était figée dans l'expression de la tradition. Un autre penseur musulman, Foâd Zakkaria, estima que la décadence du monde musulman était le résultat de sa négligence envers son héritage scientifique et rationnel et son incapacité à porter un regard historique sur son passé. Zaki Najib Mahmud, lui, souligna le rôle de la philosophie pour conduire l'homme du connu vers l'inconnu et pensait que la religion était un obstacle. Hassan Hanafi, autre penseur musulman, théorisa une forme de phénoménologie selon lui capable de permettre une nouvelle définition du *tawhid* – l'Unicité divine - qui comprenne en soi l'égalité et l'unité de tous les hommes. Il estimait aussi que l'Occident, ayant désormais entamé un processus de décadence, avait besoin du sang neuf d'un Orient modernisé. Le penseur pakistanais Fazlur Rahmân, importante figure de la philosophie politique islamique, estimait quant à lui que le conservatisme islamique était contraire à l'essence de l'islam. On peut également citer les travaux des musulmans américains comme Malcom X. Ces derniers, généralement afro-américains, tentèrent d'exprimer un multiculturalisme antiraciste et pacifiste à travers la pensée islamique. Ils mirent en parallèle l'idée du jihad monothéiste avec la nécessité d'établir une société plus juste, et en même temps globale et multiculturelle. Dans une optique plus spirituelle et universitaire et concernant plus spécifiquement la philosophie «iranienne», on peut également citer le travail de Henry Corbin dans la compilation et la présentation au public occidental de la philosophie islamique iranienne après Avicenne. Son introduction de la pensée de Sohrawardi et de Mollâ Sadrâ en Occident a ainsi conduit à une révision de l'histoire de la philosophie islamique selon les chercheurs occidentaux, qui selon eux avait pris fin avec Averroès. Corbin souligna également la richesse et la centralité de l'apport iranien à la pensée philosophique et gnostique en terre d'islam.


Mohammad Abed Al-Jabri

Les nouveaux courants

Un nouveau domaine aujourd'hui en pleine expansion est celui de l'histoire de la philosophie islamique, des écoles philosophiques qui l'ont enrichie et du degré exact de leur influence mutuelle. On commence également à étudier la genèse et l'évolution des textes philosophiques originaux disponibles pour voir comment les questions philosophiques étaient posées durant les premiers siècles de l'islam. D'autre part, beaucoup de penseurs contemporains musulmans adoptèrent des positions leur permettant de porter un regard nouveau sur tel ou tel point de philosophie islamique. D'autres comme Mohammad Aziz Lahbabi utilisa, lui, la philosophie hégélienne pour argumenter sur l'Être

dans une optique totalement nouvelle en philosophie islamique. Enfin, certains penseurs mêlent la pensée occidentale et islamique, soit dans un esprit de réconciliation, pour atteindre à une nouvelle vision, soit, au contraire, pour souligner les contradictions culturelles inhérentes à ces deux pensées.

Pour finir, même si beaucoup de penseurs musulmans sont opposés à la mystique et à la gnose (*'irfân*), il n'en demeure pas moins certain qu'elle peut offrir un très bon cadre pour poser des questions de philosophie islamique dans une optique contemporaine. La tradition gnostique comprend un enseignement complet et argumenté ainsi qu'un système de pensée rationnel qui pourrait servir de voie nouvelle à explorer, notamment dans une optique comparative.

A l'époque actuelle, la philosophie islamique n'a aucunement perdu de sa vitalité et est devenue l'arène de nouvelles questions et de recherches liées à l'époque actuelle qui n'ont cesse de l'enrichir. On peut donc affirmer que la philosophie islamique, malgré les importantes transformations et critiques qu'elle a subies, demeure une pensée bien vivante. ■



Henry Corbin

---

1. L'adjectif péripatéticien désigne tout ce qui est relatif à la pensée et à la philosophie d'Aristote.
2. L'ash'arisme est un courant de pensée théologique fondé par Abol-Hassan Ali Ibn Ismâ'il al-Ash'ari au début du Xe siècle. Il s'oppose notamment au mo'tazilisme répandu à l'époque, qui donnait une importance centrale au rationalisme et à l'intellect dans l'appréhension des questions religieuses. L'ash'arisme critique le caractère abstrait de leurs spéculations et, sans complètement rejeter l'usage de la raison dans le domaine théologique, rejette le fait qu'elle puisse être un critère absolu à l'aune de laquelle toutes les vérités religieuses puissent être exposées rationnellement. Elle souligne de nouveau l'importance de la foi face à la raison et s'oppose plus particulièrement aux philosophes.

Bibliographie

- Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique,* Paris, Gallimard, Folio essais, 2002.
- Corbin, Henry, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques. Tome II: Sohrawardî et les platoniciens de Perse,* Paris, Gallimard, Tel, 1991.
- Al-Fakhouri, Hana, Al-Jarr, Khalil, *Târikh-e falsafeh dar jahân eslâmi,* trad. persane d'Abdol-Mohammad Ayati, Téhéran, ed. Zamân, 1976.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Ma'refat-e jâvedân - majmou'e maghâlât* (Connaissance éternelle – recueil d'article)*,* comp. réalisée par Seyyed Hassan Hosseini, Téhéran, ed. Mehr Niousha, 2007.
- Sharif, Miân Mohammad, *Târikh-e falsafeh dar eslâm*trad. pers. sous la direction de Nasrollâh Pourjavâdi, Téhéran, ed. Nashr-e dâneshgâhi, 1986.
- Moghniyeh, Mohammad-Javâd, *Masâel-e falsafe-ye eslâmi,* trad. pers. de Mohammad Rezâ Jowzi, Téhéran, ed. Bonyâd, 1991.
- www.hawzah.net
- www.tahoor.com

Entretien avec Hossein Ghaffâri

Amélie Neuve-Eglise

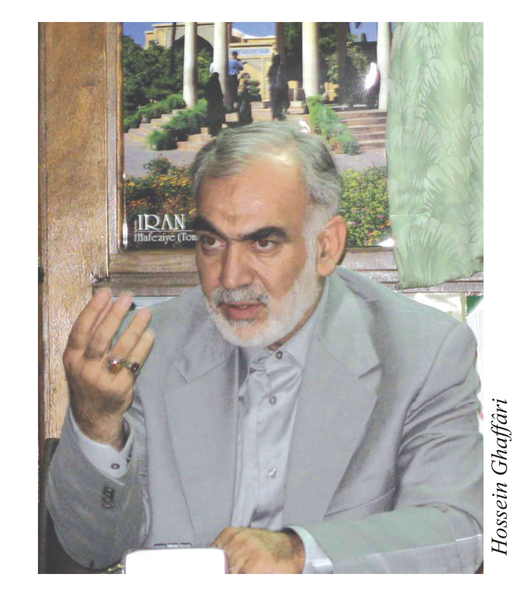
Hossein Ghaffâri est né en 1955 à Téhéran. Il a étudié à la fois la philosophie islamique et les grandes œuvres d'Avicenne et de Mollâ Sadrâ au *howzeh* (séminaire ou école de théologie) auprès de Shahid Mortezâ Motahhari, et la philosophie occidentale à l'Université de Téhéran, où il obtint son doctorat avec une thèse consacrée à la philosophie de Kant. Il a dirigé à deux reprises le département de philosophie de cette même université et y enseigne actuellement. Il dirige également la maison d'édition et le centre de recherches comparatives Hekmat à Téhéran. Hossein Ghaffâri a publié plusieurs ouvrages dans le domaine de la philosophie islamique, occidentale et comparative, notamment *Naqd-e nazarieh shari'at-e sâmet* (Critique de la théorie de la sharia silencieuse), *Baresi-e mabâdi-e falsafeh-ye naqqâdi* (Etude sur les principes de la philosophie critique) à propos de la philosophie kantienne, ou encore une introduction sur la philosophie gnostique chiite dans l'ouvrage *Ayat-ol-Haqq* (Le signe de la Vérité) consacré à la personnalité de 'Ali Aghâ Qâzi. Il publiera prochainement un commentaire gnostique des *ghazaliyât* de Hâfez, une série d'ouvrages critiques sur la philosophie kantienne, ou encore un manuel de philosophie islamique destiné aux universitaires.

Selon vous, pour définir ce qu'est la philosophie islamique, il faut distinguer la forme (*sourat*) et le contenu (*mâddeh*) de la philosophie. Du point de vue de la forme, la philosophie islamique ne se distingue pas des autres philosophies dans le sens où son sujet est l'étude de l'être en tant qu'être, et qu'elle a recours à une méthode purement démonstrative et rationnelle. Elle ne cherche donc pas a priori à justifier une théorie ou une idéologie quelconque. Cependant, du point de vue du contenu, aucun philosophe ne pense dans le vide: il est forcément influencé par certains facteurs culturels, historiques, religieux… La philosophie est donc "islamique" dans le sens où ses penseurs peuvent s'inspirer et être influencés par certains éléments de l'islam, sans que cela ne remette en cause l'aspect par essence rationnel et purement spéculatif de la philosophie. Cependant, en terre d'islam, on parle davantage de "sagesse" ou de "théosophie" (*hikma*) que de philosophie. Ces termes reflètent-ils une différence de contenu, une conception spécifique de la connaissance, ou sont-ils au contraire synonymes?

Du point de vue des termes, il n'y a pas réellement de différence. Dans les œuvres philosophiques comme le *Shifâ'* d'Avicenne ou les *Asfâr* de Mollâ Sadrâ, la théosophie est divisée en théosophie théorique (*nazari*) et théosophie pratique (*'amali*). La théosophie théorique est la connaissance de la réalité des choses existantes telles qu'elles sont dans le monde extérieur, ce qui correspond exactement à la définition que l'on donne de la philosophie pure. La théosophie pratique est la connaissance des choses en ce qu'elles sont par essence en lien avec nos actes. Il n'y a donc pas de différence de sens. Le terme de philosophe est utilisé dans la philosophie islamique, mais certes moins que celui de "théosophe" (*hakim*). A ce propos, il faut souligner deux points. Tout d'abord, le terme de sagesse ou de théosophie (*hikma*) est intimement lié à la culture islamique. Il est présent et a une grande importance dans le Coran, et apparaît dans de nombreux versets comme celui-ci: "*Rappelez-vous le bienfait d'Allah envers vous, ainsi que le Livre et la sagesse qu'Il vous a fait descendre*" (2:231). Le Coran est donc toujours associé à la sagesse, qui signifie une connaissance solide et exempte de tout doute. Ce concept a une importance particulière en islam. Comme la philosophie est aussi définie comme

une science certaine sur la réalité des êtres, il a donc été fait usage de ce mot plus connu dans la culture de l'islam. En outre, la racine de "philosophie" ne se limite pas à ce que l'on entend actuellement par ce mot: *philo-sophia* signifie «l'amour de la sagesse» ou «de la connaissance». Le philosophe était à l'origine avant tout quelqu'un qui aimait et recherchait le savoir; la signification de ce mot s'est ensuite restreinte pour se limiter à une discipline particulière, la métaphysique. Il semble donc que la différence entre la philosophie et la théosophie ne soit donc qu'une différence de terme et non de sens, le second étant plus proche de la culture islamique. Selon certains penseurs, le terme de théosophie sous-entend un certain jugement de valeur. Cela ne remet en rien en cause ce que nous avons évoqué: la forme de la philosophie et de la théosophie est la même, et est purement démonstrative et rationnelle. Cependant, en tant que réalité historique concrète, la philosophie islamique a une orientation spirituelle et transcendentale, sans que cela ne la limite en quoi que ce soit du point de vue théorique et spéculatif. C'est du fait de ce contenu spécifique et de cette orientation spirituelle que l'on qualifie donc parfois le philosophe de "sage" ou de "théosophe".

Il semble cependant qu'actuellement, il existe une différence fondamentale entre la philosophie islamique et la philosophie occidentale étant donné que cette dernière, depuis Kant, a mis de côté l'ontologie et tout questionnement sur la réalité de l'existence, pour restreindre la philosophie à l'étude de sujets particuliers et conventionnels tels que la philosophie du droit, du cinéma, de l'art… sans que cela ne soit resitué



Hossein Ghaffâri

dans une vision cohérente et unifiée du monde et de l'homme. Il semble également que la différence entre ces deux philosophies se retrouve dans leur conception de l'intellect, qui semble en Occident être considéré essentiellement comme un instrument permettant de dominer le monde sensible, et non plus

> Le terme de sagesse ou de théosophie (*hikma*) est intimement lié à la culture islamique. Il est présent et a une grande importance dans le Coran, et apparaît dans de nombreux versets.

comme une réalité capable de saisir la vérité profonde des êtres et du monde. Dans ce cas, les termes de «philosophie» occidentale et de «philosophie» islamique ne sont-ils pas des homonymes? Si tel n'est pas le cas, la philosophie comparative entre ces deux traditions de pensée est-elle actuellement possible?

Vous avez évoqué ici plusieurs questions. Le premier point peut être relié à l'affirmation de Heidegger selon laquelle la philosophie en Occident est

arrivée à sa fin. Heidegger veut dire que la philosophie a désormais épuisé toutes ses possibilités concernant la question de l'être (*wojoud*), et n'a plus rien de nouveau à dire. Selon lui, l'Occident n'a pas réussi à exploiter l'ensemble des éléments liés à la question de l'être, ce qui s'est traduit par l'apparition d'une crise. Ainsi, après Kant, tout potentiel et possibilité d'étudier la question de l'être en soi a disparu. La métaphysique occidentale a donc épuisé ses possibilités après Kant. Cette réalité n'est pas clairement exprimée en ces termes dans les livres de philosophie, et les philosophes post-kantiens n'ont bien sûr pas clairement dit: «Désormais, nous n'allons plus parler de l'être». Néanmoins, dans les faits, la question de l'être a disparu de l'esprit même de l'homme occidental qui est alors devenu un être déraciné, sans statut ontologique défini, ayant perdu toute base stable sur laquelle s'appuyer. L'oubli de cette question correspond donc à une crise liée au sens profond de la relation entre l'être et l'homme qui ne peut plus percevoir son rapport rationnel et intelligible (*ma'qoul*) avec ce qui existe, pour la simple raison que la question même de l'être a disparu. Les livres de philosophie actuels sont le révélateur et le signe de cette crise. Chacun va dans une direction sans être rattaché à rien, sans point d'ancrage - c'est cela la crise de la pensée qui touche l'essence même de l'homme. La philosophie concerne l'homme dans son intégralité et dans sa vérité profonde. Comme en Occident, la religion n'a pas joué son rôle comme source de certitude et de base solide, la philosophie doit remplir ce rôle à elle seule. Et lorsque la philosophie, à son tour, n'arrive pas à fournir une explication intelligible et rationnelle du monde, une crise sans précédent secoue le monde occidental qui se reflète dans la vie quotidienne, la politique, l'art, la religion, la culture… Tant que l'homme occidental ne retrouvera pas ce lien, tout demeurera perpétuellement susceptible d'être remis en cause.

> En tant que réalité historique concrète, la philosophie islamique a une orientation spirituelle et transcendentale, sans que cela ne la limite en quoi que ce soit du point de vue théorique et spéculatif.

Ce que vous avez évoqué en Occident concernant l'intellect réduit à sa fonction instrumentale et de domination du monde matériel fait partie des conséquences logiques de cette crise. L'intellect (*'aql*) est l'aspect de la perception liée à la dimension intérieure de l'homme. Lorsque l'on considère que l'intellect n'a pas plus en tant que tel de place dans le monde matériel, que la réalité est dépourvue de dimension intelligible et que le monde n'a aucune dimension intérieure située au-delà des apparences, automatiquement, l'intellect qui sert à connaître cette autre dimension disparaît de l'existence de l'homme et perd toute fonction. Il se transforme en ordinateur, en machine qui analyse les données sensibles, comme une calculatrice: la calculatrice est une sorte d'intellect, mais un intellect qui est limité à la dimension quantitative de l'existence. L'intellect perd alors sa fonction essentielle qui est de saisir le sens profond et caché du monde, et se limite à classifier et analyser les apparences. Quant à la question de savoir si le mot de «philosophie» possède le même sens lorsqu'il est employé pour désigner la philosophie islamique et la philosophie occidentale actuelle, il faut d'abord souligner que tout débat ou

dialogue trouve son fondement dans la recherche de vérité qui anime l'homme. Sans cette recherche, aucun débat ne serait possible ou deviendrait un ensemble de mots dépourvus de sens. Ces crises sont liées au fait que l'on a échoué à expliquer le monde dans un système intelligible et rationnel. Cependant, l'essence de l'homme actuel est la même qu'il y a 5000 ans et sera la même dans 5000 ans, et se caractérise par cette aspiration naturelle à connaître la vérité. Cette crise de la pensée s'est d'ailleurs manifestée à plusieurs reprises au cours de l'histoire: elle existait aussi à l'époque de Socrate, dont certains élèves devinrent cyniques et remirent en cause le pouvoir de l'intellect. Les atomistes Leucippe ou Démocrite limitaient le monde à son aspect matériel et sensible et niaient la présence d'une dimension intelligible en son sein. Ce type de pensée à finalement abouti à l'empirisme de la philosophie moderne. Il a toujours existé des courants de pensée s'opposant à l'intellect qui se sont manifestés sous des formes différentes et pour des raisons distinctes. Les philosophes ont cependant constamment lutté contre ce genre de pensées, et ont pu dépasser la crise en rappelant aux hommes leur essence profonde. Cela dit, la crise actuelle est particulièrement aigüe car elle est apparue dans un contexte de nombreux progrès scientifico-technologiques. Ces progrès ont accru la domination de l'homme sur l'aspect extérieur et matériel du monde, et ont ainsi contribué à renforcer le regard extérieur et limité aux apparences que l'homme porte sur le monde. Ce que l'on appelle actuellement «philosophie» en Occident est plutôt une sorte de divertissement qui n'aspire plus à conduire l'homme à la vérité, et qui se limite à débattre de questions souvent très annexes dans des domaines très précis (notamment dans la philosophie du langage) qui sont souvent éloignés du domaine de base au sein duquel doit s'exercer la philosophie. Du fait de la crise rencontrée par le christianisme, lorsque l'homme a perdu la philosophie avec l'abandon de la question de l'être, la religion n'a pu lui apporter de réelles réponses rationnelles ou affectives. Malgré cette crise et en s'appuyant sur la nature intellective de l'homme ainsi que sa soif de la vérité, il faut s'efforcer de sauvegarder le dialogue philosophique et continuer de poser les questions essentielles concernant l'homme, sans pour autant entrer dans le jeu du nihilisme. Il faut de nouveau remettre l'intellect au centre de la réflexion philosophique et le faire sortir de la crise qu'il traverse actuellement.

> La question de l'être a disparu de l'esprit même de l'homme occidental qui est alors devenu un être déraciné, sans statut ontologique défini, ayant perdu toute base stable sur laquelle s'appuyer. L'oubli de cette question correspond donc à une crise liée au sens profond de la relation entre l'être et l'homme qui ne peut plus percevoir son rapport rationnel et intelligible (*ma'qoul*) avec ce qui existe.

Concernant cette crise de la pensée, il semble que la philosophie occidentale ait été parcourue par deux tendances: une tendance caractérisée des systèmes philosophiques rationnels et ordonnés mais très abstraits, qui répondaient peut-être aux besoins intellectuels de l'homme mais se situaient loin de ses inquiétudes et préoccupations quotidiennes; et une seconde tendance

incluant des philosophies comme l'existentialisme plus proches des besoins de l'homme mais qui n'ont pas été exprimées dans le cadre d'un système global fournissant une explication rationnelle du monde. Aucune pensée philosophique – sauf peut-être celle de Heidegger - ne semble avoir pu réellement concilier ce besoin à la fois d'intellectualité et de sens dans la vie quotidienne. La philosophie islamique, notamment sadrienne, se caractérise par sa grande précision conceptuelle et la capacité de ses penseurs à créer de véritables systèmes expliquant le monde. En même temps, quelqu'un comme Mollâ Sadrâ peut-il répondre aux interrogations concrètes de l'homme contemporain?

Comme vous l'avez évoqué, l'homme possède à la fois une dimension affective et intellective. Nous ne pouvons jamais prendre un compte l'une en ignorant l'autre. L'intellect est cependant la dimension principale de l'homme: sans lui, tout risque d'être soumis à une sorte de décadence. Dans le chiisme, l'ouvrage *Kitâb al-Kâfi* (Le livre suffisant)[1] commence par un chapitre intitulé «Le livre de l'intelligence et de l'ignorance» (*kitâb al-'aql wa al-jahl*) qui comprend un ensemble de hadiths sur l'intellect (*'aql*) à la fois très beaux et ayant une importance centrale. Selon l'un de ces hadiths, la première chose créée par Dieu fut l'intellect ou l'intelligence humaine. Dieu s'adressa alors à elle et lui demanda de reculer, ce qu'elle fit, puis d'avancer, ce qu'elle fit également. Dieu jura ensuite par Sa toute-puissance qu'Il n'avait pas créé de créature plus aimée qu'elle. Dans un autre hadith, il est évoqué que c'est par cette même intelligence que Dieu récompense ou punit les hommes. Le critère de la rétribution est donc l'intelligence. Toute personne qui agit avec son intelligence est récompensée, toute personne qui s'en éloigne est punie. Le respect de la loi religieuse ou sharia est donc étroitement lié à l'exercice de son intelligence.



Couverture du livre Baresi-e mabâdi-e falsafeh-ye naqqâdi *(Etude sur les principes de la philosophie critique) de Hossein Ghaffâri*

Il existe également un autre hadith selon lequel lorsque Dieu créa Adam, Il fit ensuite venir Gabriel auprès de Lui et lui proposa de choisir seulement l'une de ces trois choses: l'intelligence (*'aql*), la religion (*din*), ou la vertu (*hayâ'*) [que l'on peut aussi traduire ici par «morale»]. Adam choisit l'intelligence. Gabriel dit alors aux deux autres de se retirer, ce à quoi elles répondirent: «Nous ne le pouvons pas, car il nous a été ordonné de toujours rester auprès de l'intelligence». Ce hadith a une signification très belle et profonde. Si Adam avait choisi la religion, il n'en aurait pas été ainsi, de même pour la morale. Ce hadith signifie qu'une religion sans intelligence conduit à sa propre négation; à l'inverse, si l'intelligence est présente, la religion et la morale seront

ses conséquences nécessaires. Etant donné que dans la philosophie occidentale, l'intelligibilité n'a pas pu jouer son rôle et fournir une explication cohérente du monde sous la forme d'un système ontologique et épistémologique rationnel, elle est ainsi arrivée à une impasse avec Kant. Après lui, les penseurs qui ne pouvaient pas accepter cette impasse ont refusé de limiter l'homme à sa dimension intellectuelle, comme cela s'est passé avec le romantisme ou avec l'existentialisme. Lorsqu'il définit l'homme, quelqu'un comme Kierkegaard met en exergue sa dimension affective et l'importance de la foi. Ces courants de pensée ont donc choisi uniquement la religion ou la morale. Si l'on se base sur la philosophie du hadith que nous venons d'évoquer, leur tentative ne pouvait que conduire à une autre impasse. Mettre l'affectif au centre sans l'intellect conduit à toutes sortes d'excès, tandis qu'une religion sans intelligence aboutit aux pires violences. Les événements les plus violents de l'histoire humaine ont souvent été causés par des personnes qui agissaient au nom de la religion. Nous trouvons des exemples dans le judaïsme avec le conflit autour d'Israël et toutes ses conséquences, dans le christianisme, et dans l'islam, avec les talibans, al-Qaida ou encore le wahhabisme qui est un islam sans intellect. Les conséquences seront les mêmes quelle que soit la religion. Encore une fois, une religion sans intelligence aboutit à sa propre destruction, comme c'est aussi le cas pour une vertu sans intelligence. Dans d'autres hadiths, il est évoqué que l'intelligence est ce par quoi est adoré Dieu. Cette expression évoque non pas le genre ou la différence spécifique de l'intellect, mais son usage et son but. Sur cette base, l'usage de l'intellect mène donc à l'adoration et à la soumission (*'oboudiyyat*) au Créateur.

Cette vision s'oppose à celle présentée par certains théologiens catholiques pour qui la foi appartient au domaine du cœur et de l'affectif, et non à celui de l'intellect.

Cela fait en effet partie des différences entre ces deux traditions religieuses. Dans l'islam et plus précisément dans le chiisme, la religion est étroitement liée à la notion d'intelligence. La réalité même de la religion est intelligible (*'aqlâni*). Sur cette base, la foi et la gnose doivent se développer avec l'intellect, et il n'existe donc aucune opposition entre eux. Cependant, certains philosophes de tendance existentialiste mettent en exergue d'autres dimensions de l'homme.

> Dans la philosophie occidentale, l'intelligibilité n'a pas pu jouer son rôle et fournir une explication cohérente du monde sous la forme d'un système ontologique et épistémologique rationnel. Elle est ainsi arrivée à une impasse avec Kant.

Nous ne nions nullement l'existence de ces autres dimensions. Cela dit, si l'on considère que l'amour, la foi, l'inquiétude ou la vertu comme étant les dimensions essentielles de l'homme, sans exprimer cette vision dans le cadre d'un système rationnel et épistémologique solide, cela conduira à de multiples contradictions et excès. Si les actions que nous accomplissons au nom de la religion ont une base rationnelle et spéculative, l'intelligence aura rempli son rôle et la spiritualité trouvera naturellement sa place. Cet aspect est l'une des caractéristiques de la philosophie islamique dès ses débuts, et a atteint son apogée avec la philosophie de Mollâ Sadrâ.

Vous avez évoqué l'importance de la notion d'intelligence dans le chiisme. La grande majorité des philosophes islamiques étaient des Iraniens chiites ou du moins avaient des sympathies pour le chiisme. Or, de nombreuses paroles des Imâms du chiisme ont un fort contenu spéculatif et philosophique. Quel a été le rôle de ces hadiths dans le développement de la philosophie islamique?

Si les actions que nous accomplissons au nom de la religion ont une base rationnelle et spéculative, l'intelligence aura rempli son rôle et la spiritualité trouvera naturellement sa place. Cet aspect est l'une des caractéristiques de la philosophie islamique dès ses débuts, et a atteint son apogée avec la philosophie de Mollâ Sadrâ.

L'importance du rôle de l'Iran dans le développement de la philosophie islamique a plusieurs causes. Tout d'abord, avec la Grèce, l'Egypte antique, ou encore l'Inde, la Perse fait partie des principaux foyers de la civilisation humaine. Cependant, à part la Grèce, aucun d'entre eux n'a connu un développement de la pensée spéculative aussi important que l'Iran. L'histoire de l'Iran se caractérise également par l'importance de la religion et de la spiritualité: le zoroastrisme est une religion monothéiste à part entière, avec des enseignements spirituels profonds. Ce n'est qu'après et à la suite de déviations que l'on a interprété le zoroastrisme comme un dualisme, mais les enseignements zoroastriens originels sont d'une grande profondeur et basés sur l'unicité divine. Les règles d'actions tels que «bonne pensée, bonne parole, bon acte» impliquent l'existence de toute une culture spirituelle basée sur la pureté et la notion de morale comme aspect dominant l'existence terrestre de l'homme.

En Iran, une riche culture s'est donc très tôt développée. Les Iraniens ont également rapidement embrassé l'islam. Du point de vue militaire, politique et culturel, l'Iran était supérieure aux troupes arabes. Cela montre que cette nouvelle religion répondait à un besoin profond des Iraniens à une époque où la culture monothéiste originelle de l'Iran avait subi de nombreuses déviations et où la société s'était transformée en un système de castes à la source d'un fort mécontentement social, auquel venait s'ajouter une quête de spiritualité et d'un message rationnel. L'apparence de cet événement est militaire, mais la population a ensuite massivement accepté l'islam d'elle-même.

Au cours des premiers siècles de l'islam, les Imâms du chiisme ont exprimé les divers aspects de la culture rationnelle contenue dans le Coran, contre la majorité des adeptes du sunnisme qui avaient une lecture plutôt littéraliste de la révélation. Les hadiths que nous avons précédemment évoqués montrent bien toute la culture intellectuelle et rationnelle des Imâms. Lorsqu'une religion dit que Dieu récompense ou punit les hommes sur la base de l'exercice de leur intelligence, cette religion sera forcément basée sur l'intelligence et la réflexion. Dans le chiisme, cette dimension est présente dans les différents aspects de la religion. Le chiisme comporte en effet une profonde dimension rationnelle et intellective, mais aussi extérieure et sociale, et se caractérise par un équilibre dans chacun de ces domaines: la spiritualité et l'aspect ésotérique ou intérieur (*bâtin*) de la religion ne remet

pas en cause son aspect extérieur ou exotérique (*zâhir*), notamment la Loi. Ces aspects intérieurs et extérieurs ont une dimension individuelle mais également sociale, avec l'importance de la réalisation d'objectifs comme la justice et l'équité. Ces trois dimensions ne sont présentes dans aucun autre courant de l'islam. Les Arabes récemment convertis n'avaient pas le terreau culturel, philosophique et social de l'Iran, et s'attachaient donc davantage à l'aspect extérieur de la révélation. C'est pour cela que les enseignements des Imâms ont été aussi profondément acceptés en Iran et s'est ainsi créé un lien profond entre ce pays et le chiisme. Les grandes figures de la culture islamique et chiite avaient à la fois une pensée profondément rationnelle et respectaient les préceptes de la loi religieuse. La quasi-totalité des philosophes islamiques étaient chiites: Fârâbi, Avicenne, Sohrawardi, Mollâ Sadrâ… Certains pourront objecter que Sohrawardi était chaféite, mais l'étude de ses œuvres ne laisse aucun doute au fait qu'il était chiite: il cite notamment les paroles de l'Imâm 'Ali dans sa *Théosophie orientale*. C'est d'ailleurs l'une des raisons de son martyr. La société iranienne et le chiisme sont donc intimement liés, même si bien sûr le chiisme ne se limite géographiquement pas à l'Iran. Les acquis culturels de ce pays ont cependant fait que ce pays était mieux préparé à recevoir et à comprendre les multiples dimensions de l'islam.

L'une des caractéristiques de la philosophie islamique est sa dimension unitive: tout d'abord dans le domaine de la métaphysique, la tendance des philosophes islamiques est de s'efforcer de ramener la diversité des phénomènes à un principe unique. En outre, d'un point de vue historique, la philosophie islamique suit une progression de la pensée tendant vers l'unification et la réconciliation des différents systèmes philosophiques, contrairement à la philosophie occidentale qui est davantage allée vers une fragmentation croissante des différents systèmes de pensée. Quelles sont selon vous les causes de cette tendance vers l'unité et l'unification?

De manière générale, la tendance à l'unification est un attribut essentiel de l'intellect. La pluralité et la diversité appartiennent au monde matériel perçu par les sens. D'un point de vue ontologique et épistémologique, lorsque l'absolu est déterminé, la pluralité apparaît. Plus on se rapproche de l'absolu, plus on est proche de l'unité. L'intellect a donc une dimension absolue. Lorsque l'on considère une chose de façon absolue, on quitte naturellement le domaine du pluriel et de la diversité. Lorsque l'intellect se représente une signification intellectuelle, il prend en compte la substance unique et commune à l'ensemble des choses particulières; c'est cela même qui définit l'intellectualité. L'intellect, comme substance immatérielle, aspire par essence à l'unité. Même quelqu'un comme Kant, pour qui le rôle de l'«entendement» est réduit à l'analyse du contenu des

> Le chiisme comporte une profonde dimension rationnelle et intellective, mais aussi extérieure et sociale, et se caractérise par un équilibre dans chacun de ces domaines: la spiritualité et l'aspect ésotérique ou intérieur (*bâtin*) de la religion ne remet pas en cause son aspect extérieur ou exotérique (*zâhir*), notamment la Loi.

perceptions sensibles, n'en attribue pas moins à l'entendement une fonction régulatrice qui donne à ces perceptions une dimension unitive et inconditionnée.

Dans la philosophie, tant que nous considérons que le monde comporte en lui-même une dimension intellective et que l'homme a en lui cette même dimension lui permettant de saisir cet aspect de la réalité extérieure, nous pourrons ramener la diversité des choses à un absolu, et donner une dimension spéculative et unitive à la diversité de nos perceptions sensorielles. Plus cette dimension est importante dans la philosophie, plus la tendance à l'unité et à l'unification sera présente. Cette intellectualité est arrivée à son sommet dans la philosophie islamique avec l'ontologie basée sur l'authenticité de l'existence (*isâlat al- wojoud*). Du point de vue de l'unicité de l'existence, la vision du monde basée sur l'authenticité de l'existence est très proche de la gnose: la diversité apparente et l'aspect caché du monde ne sont qu'une réalité unique.

Fârâbi ou Avicenne ont su intégrer et accorder l'ensemble du système de pensée spéculatif grec de Platon, Aristote ou même de Plotin avec la vision du monde de l'islam.

Cette quête de l'unité se retrouve dans l'histoire de la philosophie islamique. L'atteinte de cette unité, qui peut être considérée comme le but de tous les philosophes islamiques, se confond avec une intellectualité pure. Les différences que l'on peut observer dans la philosophie islamique ne sont que d'ordre vertical, la voie suivie étant unique. Dans la philosophie occidentale, à partir du Moyen Age, la philosophie s'est fragmentée en de multiples systèmes opposés les uns aux autres. Le christianisme a également porté un coup dur à la pensée occidentale. Lorsque la philosophie d'Aristote a fait son entrée dans l'Europe médiévale, elle a dû faire face à de fortes oppositions, car l'Eglise considérait certains de ses aspects comme fondamentalement en contradiction avec les dogmes du christianisme. Nous observons le même phénomène pour le platonisme et sa dimension gnostique. Néanmoins, à partir des XIIe et XIIIe siècles, la traduction en latin des commentaires d'Aristote écrite par les philosophes islamiques a permis de réaliser que l'on pouvait interpréter et utiliser la philosophie grecque sans que cela ne remette en cause les bases de la religion.

Dès le départ, du fait de l'existence d'un potentiel inhérent à la pensée islamique, nous voyons que Fârâbi ou Avicenne ont su intégrer et accorder l'ensemble du système de pensée spéculatif grec de Platon, Aristote ou même de Plotin avec la vision du monde de l'islam. Ceci a notamment été facilité par le contenu du Coran pouvant être l'objet d'interprétations philosophiques et rationnelles. Contrairement au christianisme où la sauvegarde des dogmes religieux conduit au départ à la condamnation de philosophes comme Platon ou Aristote, le fait que le monde soit en islam à la fois perçu comme une réalité intelligible et spirituelle a permis que cette unité de la pensée soit conservée. Le contenu même des textes religieux, mais aussi les enseignements des Imâms du chiisme ont empêché cette fragmentation de la pensée, permettant ainsi d'accorder la rationalité, la spiritualité et la dimension sociale de la religion.

Il existe actuellement une tendance

consistant à considérer certains aspects de la sharia comme étant relatifs et uniquement liés à un contexte particulier, notamment concernant l'interdit de la consommation d'alcool ou de porc, la façon d'enterrer les morts... Est-ce que la philosophie islamique peut avoir un rôle pour justifier rationnellement le fondement et la dimension absolue de ces préceptes? De manière plus générale, la philosophie islamique peut-elle créer une plus grande harmonie entre l'intellect et la sharia? L'intellect doit-il se limiter à justifier les fondements de la religion, tandis que les préceptes particuliers de la sharia doivent-ils être uniquement acceptés par la foi?

De façon générale, il n'appartient pas à la philosophie d'expliquer des préceptes particuliers. Cependant, les questions anthropologiques et liées à la réalité de l'homme ont naturellement une relation étroite avec la philosophie des préceptes religieux, car ces derniers concernent l'homme. Plus notre connaissance de l'être humain sera profonde et précise, plus nous pourrons voir s'esquisser une philosophie des préceptes religieux. Toute philosophie dotée d'une anthropologie solide peut donc justifier les fondements de préceptes pratiques, moraux… Dans la philosophie de Mollâ Sadrâ, la conception de l'homme est arrivée à un haut niveau d'élaboration et s'insère dans une conception du monde particulière basée sur les principes de l'authenticité de l'existence (*isâlat al-wojoud*) et du caractère modulé de sa réalité (*tashkik al-wojoud*). Mollâ Sadrâ en déduit notamment le principe de la genèse physique et de la permanence spirituelle de l'âme (*jismâniyat al-hodouth wa rohâniyat al-bâqâ*) qui, associée au principe du mouvement intrasubstantiel (*harakat jowhariya*), permet de prouver rationnellement l'existence d'une relation très étroite entre l'âme et le corps. Sur la base de ces principes, des questions comme celle de l'importance du type d'aliments consommés par l'homme trouvent leur justification philosophique: si la matière se transforme peu à peu en âme, la nourriture que l'on consomme à donc une forte influence sur cette dernière. Ainsi, des versets du Coran comme «*Que l'homme considère donc sa nourriture*» (80:24) trouvent un fondement philosophico-rationnel. Aucune philosophie n'a su exprimer cela de cette façon. Les principes de la philosophie sadrienne ouvrent ainsi de nombreuses possibilités dans ce sens. Le principe de l'union de l'intellect et de l'intelligé (*ittihâd al-'âqil wa al-ma'qoul*), ou encore la question de l'existence d'un corps spirituel (*jism mithâli*) et d'un monde intermédiaire (*barzakh*) entre ce monde et l'Au-delà nous permet de démontrer philosophiquement que la réalité profonde de l'homme n'est pas unique: ainsi, ce que nous rassemblons dans la catégorie «homme» regroupe en réalité des espèces (*anwâ'*) multiples. Selon Mollâ Sadrâ, l'homme construit donc sa propre essence



Hossein Ghaffâri

au travers de ses actes. Sur cette base, de nombreuses questions du domaine de la morale peuvent trouver un nouvel éclairage. Ce que l'école existentialiste a dit concernant l'authenticité de l'existence humaine et le fait que l'existence précède l'essence n'est que l'expression de sentiments et non le reflet d'une expression logique s'insérant dans tout un système ontologique précis et ordonné. Seul Mollâ Sadrâ a présenté une justification rationnelle de cette réalité et qui correspond également aux contenus des textes religieux islamiques.

La philosophie islamique a donc des bases ontologiques et anthropologiques solides qui peuvent ensuite servir à fonder une philosophie politique, une philosophie du droit, une philosophie morale, ou à répondre à des questions comme celle des droits de l'homme, des rapports de l'homme et de la femme, etc. Du fait de ses analyses philosophiques profondes et précises sur la nature de l'homme, la philosophie sadrienne a donc de nombreuses potentialités pour expliquer la philosophie des préceptes religieux.

La philosophie islamique a des bases ontologiques et anthropologiques solides qui peuvent ensuite servir à fonder une philosophie politique, une philosophie du droit, une philosophie morale, ou à répondre à des questions comme celle des droits de l'homme, des rapports de l'homme et de la femme, etc.

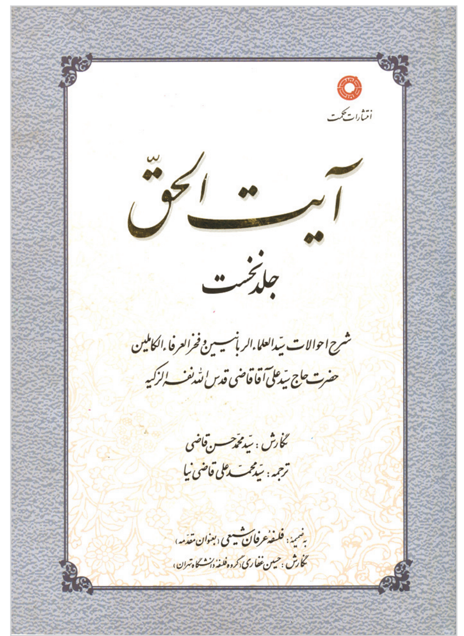
Comment a évolué la situation de la philosophie islamique en Iran avant et après la Révolution islamique?

Avant la Révolution, la philosophie était enseignée dans 4 ou 5 universités seulement: l'Université de Téhéran, l'Université Melli (l'Université Shahid Beheshti actuelle), l'Université Ferdowsi de Mashhad, l'Université d'Ispahan et peut-être de Tabriz, ce qui rassemblait sans doute à peine plus de 300 étudiants. Seule l'Université de Téhéran était habilitée à délivrer un doctorat de philosophie. La situation de l'enseignement de la philosophie après la Révolution islamique a subi de profondes transformations: le pays compte actuellement près de 140 départements de philosophie, dont au moins 15 à Téhéran allant jusqu'au doctorat. Les étudiants en philosophie se chiffrent désormais à plusieurs milliers. De nombreuses institutions d'enseignement ont également vu le jour, particulièrement à Qom et à Téhéran. Avant la Révolution, le nombre de traductions persanes d'œuvres de philosophes occidentaux se comptait sur les doigts d'une main. Il n'existait qu'une seule histoire de la philosophie occidentale en persan écrite par M. Foroughi. Aucune œuvre de Kant ou Hegel n'avait été traduite. On pouvait seulement trouver une traduction du *Discours de la méthode* de Descartes. Actuellement, la situation est inversée: on peut difficilement trouver une œuvre d'une figure importante de la philosophie occidentale qui n'ait pas été traduite en persan, quelle que soit l'époque: philosophie grecque, scolastique, Leibnitz, Kant, Hegel, existentialisme, philosophie analytique… Il existe même parfois plusieurs traductions d'une même œuvre. A ces traductions d'œuvres originales viennent s'ajouter la publication de centaines d'ouvrages critiques à propos de ces philosophies. L'édition iranienne dans ce domaine a connu un développement sans précédent. Il y a donc eu un véritable mouvement spontané de traduction, même si bien sûr la qualité

et la précision de certaines doivent être améliorées. Contrairement à avant la Révolution, on trouve aussi actuellement des milliers d'ouvrages philosophiques originaux en anglais.

Quel fut le rôle des écoles religieuses traditionnelles ou les «séminaires» (*howzeh*) dans l'enseignement de la philosophie? La place de la philosophie islamique dans ces écoles et à l'université a-t-elle évolué avant et après la Révolution?

En Iran, deux courants philosophiques sont principalement enseignés: la philosophie islamique et la philosophie occidentale. Avant la Révolution, la philosophie islamique était enseignée de façon traditionnelle dans les écoles religieuses par de grandes figures telles qu'Allâmeh Tabâtabâ'i, Shahid Motahhari, l'Ayatollah Khomeyni qui y enseignait les *Asfâr*, ou encore Jalâloddin Ashtiâni à Mashhad. L'enseignement dar hashieh : philosophique dit traditionnel était basé sur l'étude directe des grands traités philosophiques de la première à la dernière ligne. Ces études pouvaient durer de 10 à 20 ans. Ce type d'enseignement avait une place importante avant la Révolution. La philosophie occidentale était absente de ces écoles – même si des professeurs comme Allâmeh Tabâtabâ'i ou Shahid Motahhari accordaient une attention particulière à cette philosophie dans une optique comparative et critique avec la philosophie islamique. Concernant la situation de la philosophie islamique après la Révolution, même si le système d'enseignement traditionnel existe toujours, le nombre de grands professeurs est désormais très restreint: nous pouvons cependant citer les noms de l'Ayatollah Javâdi ou de l'Ayatollah Mesbâh. Il y a donc eu un déclin dans ce domaine dans le *howzeh*. L'université a également renforcé son rôle dans l'enseignement de la philosophie sur la base d'un nouveau système.



Couverture du livre Ayat-ol-Haqq *(Le signe de la Vérité) de Hossein Ghaffâri*

L'enseignement philosophique dit traditionnel était basé sur l'étude directe des grands traités philosophiques de la première à la dernière ligne. Ces études pouvaient durer de 10 à 20 ans. Ce type d'enseignement avait une place importante avant la Révolution.

Vous avez à la fois étudié au *howzeh* et à l'université, et vous enseignez depuis près de 20 ans au département de philosophie de l'Université de Téhéran. Comment les étudiants actuels considèrent-ils la philosophie islamique et la tradition philosophique iranienne, notamment par rapport à la philosophie occidentale?

Nos étudiants n'ont pas conscience de la richesse de leur propre tradition

philosophique. Il est nécessaire que même un étudiant iranien de philosophie occidentale connaisse la pensée de son propre pays. Ce manque d'attention actuel a plusieurs causes, d'abord internes, notamment liées aux méthodes actuelles d'enseignement à l'université, mais aussi externes, dont la plus importante est la forte attirance des jeunes pour la culture occidentale. Il existe aussi un manque d'attention globale sur l'importance de cette discipline. La philosophie islamique n'occupe donc pas la place qui lui revient dans nos universités. L'enseignement de la philosophie occidentale y est par contre satisfaisant et couvre l'ensemble de son histoire, de la Grèce à l'époque actuelle. Le niveau des connaissances de nos étudiants n'a rien à envier aux étudiants occidentaux.

A l'époque de la diffusion du marxisme en Iran, la philosophie islamique a eu un rôle important dans la réfutation du matérialisme dialectique, ce qui a aussi contribué à révéler certaines de ses capacités critiques. Vous avez évoqué la présence d'une certaine inattention des étudiants envers leur tradition philosophique. Pensez-vous que la philosophie islamique puisse actuellement jouer un rôle important dans la critique du libéralisme par exemple?

Sans aucun doute, c'est actuellement la voie à suivre. Cette inattention envers la pensée islamique est cependant loin d'être totale, mais elle est encore insuffisante surtout si l'on garde à l'esprit que l'Iran est le berceau de la philosophie islamique. La situation est cependant bien meilleure en Iran sur ce plan que dans les pays arabes par exemple. En Iran, la philosophie islamique reste et demeure une pensée vivante, dont les bases sont bien connues dans nos universités, mais dont la connaissance générale doit être plus approfondie. Si nous voulons conserver notre identité culturelle, il faut donc analyser la culture occidentale sur la base de nos propres principes philosophiques qui ont à la fois une dimension rationnelle et spirituelle. Dans ce cadre, nous observons actuellement une attention croissante portée à la philosophie comparative.

Si nous voulons conserver notre identité culturelle, il faut analyser la culture occidentale sur la base de nos propres principes philosophiques qui ont à la fois une dimension rationnelle et spirituelle.

La méthode d'enseignement traditionnelle basée sur l'étude des grands traités philosophiques ligne par ligne permet d'acquérir une connaissance approfondie de la philosophie islamique. Cependant, nous voyons aujourd'hui que même les écoles religieuses traditionnelles adoptent un mode d'enseignement plus universitaire et «rapide» qui est davantage en adéquation avec les exigences du monde actuel. Pensez-vous que ce mode d'enseignement traditionnel ait encore un avenir?

Ce problème ne concerne pas seulement la philosophie, mais aussi l'ensemble des domaines de la connaissance. La méthode d'enseignement traditionnelle permet en effet d'acquérir une connaissance approfondie d'une discipline, ce que ne permet pas toujours le type d'enseignement délivré dans les universités. Le même problème existe actuellement en Occident: la méthode d'enseignement universitaire n'est pas basée sur une recherche de la vérité, mais est destinée à répondre aux besoins de la société. Elle a donc une forte orientation pragmatique. Les étudiants ne peuvent donc pas acquérir une connaissance très approfondie de leur culture avec la méthode d'enseignement universitaire actuelle. Acquérir une connaissance profonde signifie se plonger dans les textes mêmes des philosophes. C'est à ce besoin que vient répondre notre système d'enseignement dans le *howzeh*. Néanmoins, la méthode actuelle répond aux nécessités pratiques d'une société. Il faudrait donc parvenir à combiner les deux: continuer à enseigner en se basant sur les textes même, tout en donnant à l'enseignement une dimension plus pratique. ■

1. Le *Kitâb al-Kâfi* est l'un des plus importants ouvrages de hadiths chiites rassemblés par Kolayni au Xe siècle.

Le Coran et les hadiths: deux sources d'inspiration de la philosophie islamique

Seyyed Hossein Nasr

Traduit par
Babak Ershadi

Si nous évaluons la philosophie islamique à l'aune des critères de la tradition du rationalisme occidental, nous ne verrons en la philosophie islamique qu'une version arabisée de la philosophie grecque de l'école d'Alexandrie. De ce point de vue, la philosophie islamique aurait servi de relais pour la transmission des éléments spécifiques et significatifs de l'héritage de l'Antiquité à la civilisation occidentale du Moyen-âge. Mais si nous examinons la philosophie islamique par les critères qui sont les siens, c'est-à-dire à la lumière des traditions philosophique de l'islam, nous admettrons que la philosophie islamique est toujours vivante à l'époque contemporaine, et qu'elle poursuit son évolution depuis sa naissance il y a plus de douze siècles. Par ailleurs, une telle recherche nous apprendra que la philosophie islamique puise ses sources profondes dans le Coran et les hadiths, et dans l'ensemble des connaissances islamiques.

La philosophie islamique est donc essentiellement islamique, non seulement à cause de son évolution sur la terre de l'islam et par les penseurs musulmans, mais aussi en raison du fait qu'elle s'appuie sur les principes de la religion musulmane et des sources de la Révélation, et qu'elle s'en inspire pour le choix de la plupart de ses thèmes majeurs.

L'environnement musulman et son impact sur l'évolution de la philosophie

Tous les grands penseurs musulmans, d'Al-Kindi à Allâmeh Tabâtabâ'i, vécurent dans un environnement musulman dominé par les enseignements du Coran et de la sunna (tradition qui rapporte les paroles et les actions du prophète Mohammad). Ils vivaient dans des sociétés où la charia (loi religieuse) régissait la vie individuelle et sociale des musulmans. Dès l'âge de la puberté, ils se tournaient chaque jour vers la Kaaba pour faire leurs prières quotidiennes. Les philosophes musulmans les plus célèbres comme Avicenne ou Averroès exprimaient d'ailleurs un intérêt conscient pour l'islam. En effet, ils se défendaient vigoureusement contre les critiques ou les attaques qui visaient leur foi. Avicenne se rendait souvent à la mosquée pour y prier chaque fois qu'il rencontrait un problème dans ses études scientifiques ou philosophiques. Averroès était le grand juge de Cordoue. Il a donc été une référence dans le domaine de la charia et de la jurisprudence islamique, bien que plus tard les penseurs européens l'aient considéré comme un pionnier de la révolte de la raison contre la foi. La présence réelle du Coran et de la parole révélée par Dieu à Son messager dans la pensée

musulmane est donc à l'origine d'une évolution toute particulière de la philosophie islamique qui peut être qualifiée à juste titre de «philosophie prophétique».

Efforts pour coordonner la raison et la révélation

Selon l'islam, la vérité contenue par le Coran est la parole divine révélée d'une manière compréhensible pour l'homme.

La présence réelle du Coran et de la parole révélée par Dieu à Son messager dans la pensée musulmane est à l'origine d'une évolution toute particulière de la philosophie islamique qui peut être qualifiée à juste titre de «philosophie prophétique».

Le livre sacré des musulmans fut également le sujet d'études des penseurs qui fondèrent des écoles philosophiques au sein du monde musulman. Autrement dit, aux yeux des philosophes musulmans, le Coran ne fut pas seulement la source de la loi, mais aussi une source d'inspiration pour accéder à la connaissance de la vraie nature de l'être. En effet, pour les penseurs qui s'efforçaient de connaître les vérités du monde, la connaissance prophétique liée à la source de la révélation restait la source la plus importante de la connaissance. Comment les mécanismes conventionnels de la connaissance humaine se sont-ils si extraordinairement rattachés à la connaissance révélée? Comment la raison humaine s'est-elle liée à la lumière de la révélation? Pour répondre à ces questions, il suffirait peut-être de jeter un regard sur les ouvrages des philosophes musulmans qui ont accepté unanimement que la révélation soit la source de la connaissance. C'est la raison pour laquelle l'exégèse et le commentaire du texte sacré sont restés jusqu'à nos jours les principaux axes de la pensée philosophique de l'islam – sans qu'elle perde néanmoins sa dimension rationnelle et spéculative et se confonde avec la simple théologie.

La vérité de la révélation en islam et ses impacts ont influé profondément sur la pensée philosophique des philosophes musulmans. Par conséquent, pour les philosophes musulmans, l'intelligence spéculative n'est pas celle d'Aristote, bien que le lexique de la philosophie aristotélicienne ait été traduit et utilisé couramment en arabe. En réalité, le recours à l'intelligence spéculative est la caractéristique commune de toutes les activités philosophiques, cependant, les penseurs des premiers siècles de la civilisation musulmane surent très tôt donner à la philosophie grecque une autre dimension en l'enrichissant de l'héritage islamique. Ce processus ne peut être compris qu'à travers une analyse très minutieuse des termes et des expressions techniques utilisés par les philosophes musulmans.



Calligraphie de la première sourate du Coran, Al-Fâtiha (L'ouverture)

Ainsi, cette conception particulière de l'intellect peut être perçue notamment au travers de l'analyse de la signification de la raison dans les ouvrages des grands philosophes comme Mollâ Sadrâ, surtout lorsqu'il procède à l'exégèse des versets coraniques concernant la raison. Par ailleurs, dans le commentaire que Mollâ Sadrâ écrit sur les hadiths chiites relatés dans *Osoul al-Kâfi* de Kolayni, nous voyons comment il opère une distinction nette et précise entre la vision islamique et la conception grecque de l'intelligence spéculative. Il est à noter qu'auparavant, même à l'époque des grands péripatéticiens musulmans comme Avicenne, l'intelligence agente s'unissait avec l'Esprit saint.

Les chercheurs musulmans travaillant sur les traditions islamiques connaissent tous une règle générale en vigueur pendant de longs siècles jusqu'à aujourd'hui, selon laquelle les penseurs musulmans admettent que le Coran, la sunna et les hadiths ont tous deux aspects différents: une dimension exotérique et une dimension ésotérique. A titre d'exemple, concernant les versets coraniques, il est admis que chaque verset de la parole révélée peut avoir des significations cachées et réservées à des initiés. Quant aux hadiths, il est également admis que certains hadiths font référence directement à la dimension ésotérique et secrète du message révélé par Dieu. De même, parmi les hadiths du Prophète, certains se réfèrent directement aux significations ésotériques et cachées des versets coraniques.

Le rapport de la philosophie avec les dimensions exotériques et ésotériques de l'islam

La philosophie islamique a des liens à la fois avec l'aspect extérieur de la révélation coranique et de la charia, et avec sa vérité interne que s'efforce d'exprimer en termes rationnels la philosophie islamique. De nombreux théologiens musulmans s'opposèrent radicalement à la philosophie, tandis que beaucoup d'autres la considérèrent essentielle. En réalité, de grands philosophes musulmans comme Averroès, Mirdâmâd ou Shâh Vali-Allah Dehlavi furent connus à leur époque comme de grands jurisconsultes de la charia. Il n'existe donc pas de frontière stricte séparant les deux domaines, et de nombreux jurisconsultes se sont souvent montrés favorables à l'activité des philosophes, et ont ainsi préparé un climat social et culturel favorable au développement de la philosophie.

> Le recours à l'intelligence spéculative est la caractéristique commune de toutes les activités philosophiques, cependant, les penseurs des premiers siècles de la civilisation musulmane surent très tôt donner à la philosophie grecque une autre dimension en l'enrichissant de l'héritage islamique.

Ceci étant dit, le terme «vérité» joue le rôle de lien principal entre la philosophie islamique et les sources de la révélation. La vérité signifie à la fois une cohérence interne de la pensée et une connaissance conforme au réel. Par ailleurs, la vérité (*haqq*) est l'un des noms de Dieu. La quête et la connaissance de la vérité est le but final de la philosophie islamique. Quant au Coran, la vérité en constitue la signification interne, accessible à la raison humaine par une recherche interprétative et herméneutique du livre saint.



▲*Calligraphie d'un hadith qodsi (parole de Dieu) transmis par l'Imâm Rezâ ("Il n'y a de dieu que Dieu est Ma forteresse", qui entre dans Ma forteresse sera préservé de Mon châtiment)*

Au cours de l'histoire de l'islam, la philosophie islamique s'est notamment donné pour mission de connaître par des moyens à la fois rationnels et herméneutiques les deux grands livres de la révélation divine, à savoir le Coran et l'univers. Cela peut expliquer pourquoi dans le monde de la pensée islamique, la philosophie et le mysticisme sont étroitement liés, bien que le mysticisme consiste à partir en quête de la vérité uniquement sur la base d'un enseignement du sens ésotérique de la religion. Ce lien de parenté entre la philosophie et le mysticisme s'avère très important, car sans le connaître, il serait très difficile, voire impossible de comprendre la pensée de philosophes comme Sohrawardi et Mollâ Sadrâ en Iran.

Le chiisme a créé une ambiance rationnelle au sein de la communauté musulmane, alimentant ainsi la pensée des philosophes dans le domaine de la connaissance du Principe éternel, la réalité des êtres, l'anthropologie, la connaissance de la cause finale ou encore la philosophie de l'histoire.

Des philosophes anciens comme Nâsser Khosrô (XIe siècle) ou d'une période plus récente comme Mollâ Sadrâ (XVIe siècle) furent unanimes pour dire que la philosophie (ou la théosophie) s'unit avec la vérité émanant du cœur du Coran. Par conséquent, pour les uns comme pour les autres, la compréhension de la vérité n'est possible que par l'interprétation spirituelle du livre saint. Au XIXe siècle, le philosophe iranien Ja'far Kâshefi alla jusqu'à tenter d'établir une adaptation entre les différentes méthodes de l'exégèse du Coran avec les différentes écoles de la philosophie. Ja'far Kâshefi avait établi une classification intéressante selon laquelle l'exégèse exotérique du Coran s'adapterait à la philosophie péripatéticienne, l'exégèse symbolique du Coran avec la philosophie stoïcienne, et enfin l'exégèse du sens profond du Coran avec la théosophie orientale.

Dans la philosophie islamique telle qu'elle a évolué pendant des siècles, l'activité philosophique n'est pas en contradiction ni avec un ésotérisme individuel, ni avec la quête du sens interne du Coran et des hadiths. Les philosophes chiites s'intéressèrent plus particulièrement à cette vision particulière des choses, car elle leur permettait de développer toute une réflexion sur les hadiths du prophète Mohammad et des Imâms.

Ainsi, aux côtés du Coran et de la sunna (tradition du Prophète), le chiisme a enrichi et développé le champ de ses hadiths par le recueil des actes et paroles - au fort contenu rationnel - des douze Imâms du chiisme duodécimain. Ces hadiths ont fortement influencé pendant plusieurs siècles la structure et les questions abordées par la philosophie

islamique. Le chiisme a ainsi créé une ambiance rationnelle au sein de la communauté musulmane, alimentant ainsi la pensée des philosophes dans le domaine de la connaissance du Principe éternel, la réalité des êtres, l'anthropologie, la connaissance de la cause finale ou encore la philosophie de l'histoire. Ces thèmes ont longtemps été abordés par les philosophes musulmans, mais le mérite de ces philosophes chiites réside aussi dans l'adoption d'une expression particulière qui permet aussi l'établissement des liens entre les philosophes et les autres couches de la communauté musulmane, et ce par un souci de rapprochement entre les deux.

Comme nous l'avons évoqué, la révélation coranique y joue un rôle central. Sans elle, il n'y aurait eu ni civilisation islamique ni philosophie islamique. Contrairement à ce que prétendent la plupart des penseurs occidentaux et certains de leurs disciples musulmans, l'activité philosophique dans le monde musulman était loin de se limiter à la répétition et à la simple imitation de la philosophie grecque de l'école d'Alexandrie en langue arabe. En effet, il faut insister sur l'importance décisive du Coran et des hadiths, car la philosophie islamique a avant tout évolué dans le cadre que lui a inspiré la révélation coranique.

Comme nous l'avons aussi dit plus haut, la philosophie islamique est en réalité une «philosophie prophétique» (*falsafeh nabavi*) inspirée par le contenu du Livre saint et de la parole révélée. Elle n'en a pas moins une dimension totalement rationnelle et spéculative. En outre, la philosophie islamique offre également des méthodes et concepts uniques pour découvrir le sens ésotérique du Coran et ses vérités cachées. Son but principal en demeure donc l'étude de l'être et toutes les étapes de l'existence mais aussi de l'homme et du retour de tous les êtres vers leur Créateur.

En réalité, l'étude de l'être pratiquée par les philosophes musulmans n'est qu'un approfondissement de la contemplation sur le sens ésotérique du Coran considéré comme «l'essence de l'être». Le Coran est donc perçu comme le Livre dont la compréhension est la clé de la connaissance objective et subjective de l'être.

La philosophie islamique est en réalité une «philosophie prophétique» (*falsafeh nabavi*) inspirée par le contenu du Livre saint et de la parole révélée. Elle n'en a pas moins une dimension totalement rationnelle et spéculative. En outre, la philosophie islamique offre également des méthodes et concepts uniques pour découvrir le sens ésotérique du Coran et ses vérités cachées.

Sans l'ombre d'un doute, des recherches plus approfondies sur la philosophie islamique et son évolution pendant plus de douze siècles rendront de plus en plus évident le rôle original du Coran et des hadiths dans l'évolution de la pensée philosophique des musulmans. Depuis Al-Kindi, les philosophes musulmans ont ainsi entretenu un lien constant avec le Coran et les hadiths. En conclusion, il faut souligner que la philosophie islamique n'est pas un épisode de transition plus ou moins isolé dans l'histoire de la pensée musulmane, mais au contraire l'une des activités intellectuelles les plus riches et les plus originales de la civilisation musulmane, ayant trouvé et trouvant toujours dans le Coran et les hadiths une source d'inspiration intarissable. ■

La traduction des œuvres des philosophes grecs en arabe

Djamileh Zia

La philosophie islamique a deux piliers: le Coran et les hadiths d'une part, les œuvres des philosophes grecs, surtout Aristote et les néoplatoniciens, d'autre part. Comment les écrits des philosophes grecs sont-ils parvenus aux penseurs musulmans? Au cours des dix premiers siècles de l'ère chrétienne, les chrétiens d'Orient ont été les traducteurs des textes philosophiques et scientifiques grecs en syriaque puis en arabe. Les migrations désirées ou forcées des théologiens chrétiens orientaux ont eu pour conséquence le transfert des textes des savants et des philosophes grecs d'Alexandrie à Antioche, Edesse, Nisibe, Harran, Jondishâpour avant l'avènement de l'islam, et finalement à Bagdad à l'époque des califes abbassides.

La traduction des textes grecs en syriaque du Ier au VIIe siècle

Dès le Ier siècle, les chrétiens d'Orient commencèrent à étudier les œuvres des philosophes grecs pour s'en servir dans leurs débats théologiques. Les écoles de théologie (et de médecine) qui furent créées dans les villes de l'Empire romain d'Orient et de l'Empire perse au cours des premiers siècles du christianisme sont célèbres pour leur rôle dans la sauvegarde de l'héritage philosophique et scientifique grec. L'école d'Edesse, de Nisibe, de Harran et de Jondishâpour furent des relais qui rendirent possible la transmission et la traduction en arabe des écrits des philosophes et des savants grecs à Bagdad après la conquête de la Mésopotamie et de la Syrie par les musulmans.[1]

Les chrétiens d'Orient parlaient le syriaque, qui était la langue des populations de la Mésopotamie, de la Syrie, et des régions limitrophes.[2] Ils n'avaient pas besoin au départ de traduire les textes grecs en syriaque car ils connaissaient le grec. Par la suite, la traduction des textes grecs en syriaque devint une nécessité pour plusieurs raisons: non seulement le syriaque fut choisi pour la liturgie de l'Eglise de Perse (en opposition à l'Eglise de Byzance, qui choisit le grec comme langue liturgique), mais le nombre d'étudiants perses fréquentant les écoles théologiques chrétiennes fut en progression, or, les habitants de l'Empire perse ne parlaient pas couramment le grec. D'ailleurs, dans les écoles théologiques situées en Perse, l'enseignement était fait uniquement en syriaque. Les plus anciennes traductions d'œuvres grecques en syriaque dont nous disposons actuellement datent du Ve siècle. L'Evangile fut également traduit du grec en syriaque au Ve siècle.

On peut diviser les traductions des œuvres grecques en syriaque en trois périodes. La première période commença à Edesse[3] vers le milieu du Ve siècle, et se poursuivit à Nisibe après la fermeture de l'école d'Edesse par Zénon en 489. A cette époque, la philosophie grecque était utilisée par les nestoriens, qui donnaient surtout de l'importance à la philosophie d'Aristote (en particulier ses écrits sur la logique) pour leurs débats en théologie. Au cours de cette période, les chrétiens d'Orient furent directement sous l'influence de penseurs issus de l'école d'Alexandrie, le plus célèbre d'entre eux étant Alexandre d'Aphrodise. La deuxième période dura du début du VIe siècle jusqu'à la conquête d'une

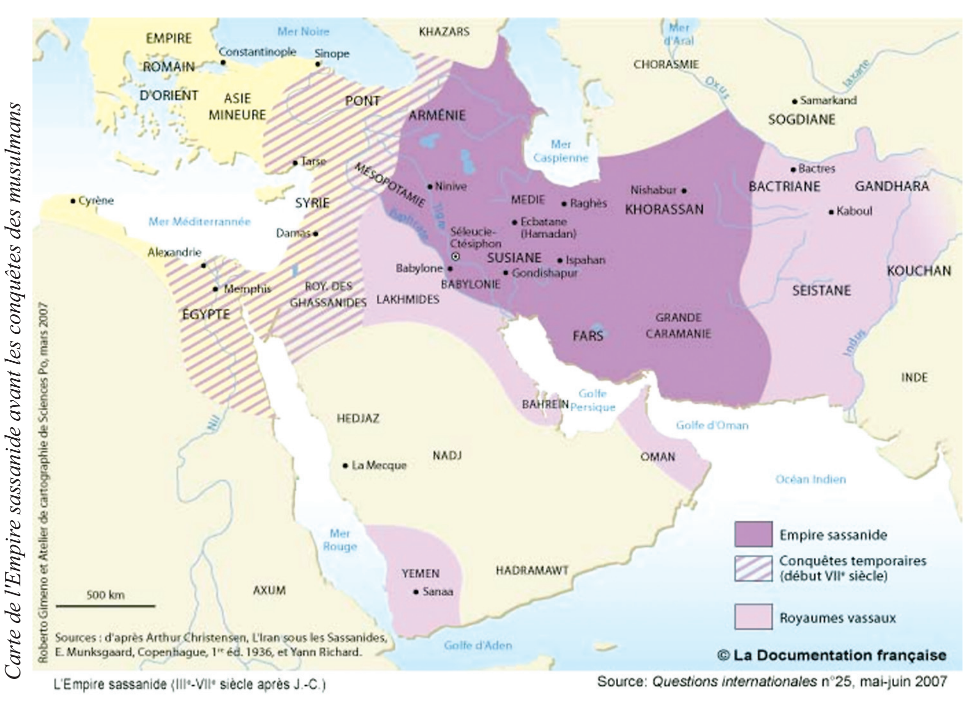
partie de l'Empire perse et d'une partie de l'Empire romain d'Orient par les musulmans. La caractéristique de cette période est le nombre important de livres en philosophie écrits par les chrétiens d'Orient eux-mêmes, en particulier par Sergius Al-Ras Eini (décédé en 539).

La troisième période, concomitante avec la conquête par les musulmans des territoires cités plus haut, comporte deux parties. La première concerne les activités de traduction et d'enseignement des chrétiens d'Orient eux-mêmes, sans que les musulmans y aient exercé une influence quelconque. Citons à ce propos le couvent de Kennesrin, situé sur les bords de l'Euphrate, fondé au milieu du VIe siècle par les chrétiens jacobites qui fuyaient l'Empire romain; ce couvent devint par la suite un centre d'enseignement gréco-syriaque de textes philosophiques, en particulier *La Logique* d'Aristote. L'un des élèves de ce couvent, Yaghoub Rahâvi (Jacques d'Edesse) (633-708) partit à Alexandrie pour y apprendre le grec et devint un maître en philosophie, théologie, histoire, géographie, et écrivit des livres qui devinrent des références, dont un dictionnaire de philosophie. La deuxième partie concerne les traductions faites sur commande des musulmans, que nous aborderons plus en détail dans le chapitre suivant.

> Les écoles de théologie (et de médecine) qui furent créées dans les villes de l'Empire romain d'Orient et de l'Empire perse au cours des premiers siècles du christianisme sont célèbres pour leur rôle dans la sauvegarde de l'héritage philosophique et scientifique grec.

La traduction d'œuvres grecques en arabe

Les musulmans furent très étonnés par la richesse culturelle des pays qu'ils avaient conquis. Au cours du premier siècle qui suivit les conquêtes, les califes



L'Empire sassanide (IIIe-VIIe siècle après J.-C.)

Source: *Questions internationales* n°25, mai-juin 2007

Carte de l'Empire sassanide avant les conquêtes des musulmans

Lors du règne des califes abbassides, les musulmans s'intéressèrent progressivement aux connaissances scientifiques (médecine et astronomie surtout) disponibles dans les pays qu'ils avaient conquis, et commencèrent à faire traduire des livres. L'influence des Iraniens joua probablement en faveur de cette entreprise.

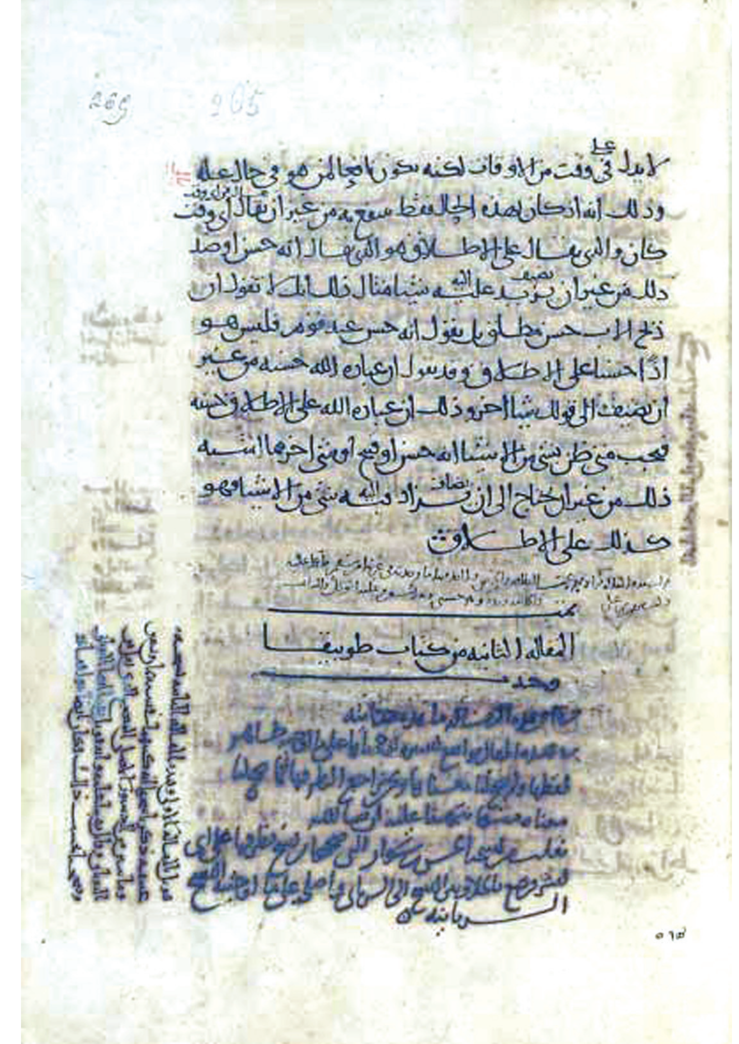
arabes furent surtout occupés à mettre en place les administrations nécessaires à la gestion de ces vastes territoires qu'ils avaient conquis si facilement et rapidement. La langue arabe fut utilisée pour les registres, et devint la langue officielle de l'administration des territoires conquis après une cinquantaine d'années. La langue syriaque perdit donc de son importance, et ne fut bientôt utilisée que par les chrétiens pour les liturgies, et ne fut enseignée que dans les couvents. Lors du règne des califes abbassides, les musulmans s'intéressèrent progressivement aux connaissances scientifiques (médecine et astronomie surtout) disponibles dans les pays qu'ils avaient conquis, et commencèrent à faire traduire des livres. L'influence des Iraniens joua probablement en faveur de cette entreprise. Les Barmakides, d'origine iranienne, avaient une grande influence auprès des premiers califes abbassides et portaient un vif intérêt aux œuvres des Grecs (Yahyâ Barmaki surtout), probablement parce que ces œuvres avaient joui d'une grande estime et avaient été traduites dans l'Empire perse lors du règne du roi sassanide Khosrô Ier Anushirvan (531-579), qui fonda l'école de Jondishâpour. Les traductions furent confiées aux chrétiens qui habitaient dans les territoires conquis, parce que la plupart d'entre eux connaissaient les trois langues grec, syriaque et arabe. Les musulmans connaissaient les chrétiens d'Orient bien avant l'avènement de l'islam, car des médecins chrétiens qui avaient fait leurs études à l'école de Jondishâpour vivaient dans les régions septentrionales de la péninsule d'Arabie.

La traduction des livres scientifiques et philosophiques commença à prendre de l'essor lors du califat d'Abou Jafar Mansour (754-775), qui fonda la ville de Bagdad en 765 et y créa une école de médecine. Il fit venir à Bagdad Jurjis ibn Jibril Bakhtishu (ou Bukht-Yishu), directeur de l'école de Jondishâpour.[4]

Debut de la Métaphysique *d'Aristote (en grec), manuscrit sur parchemin.*

Mansour, qui était un passionné de philosophie et d'astronomie, invita également des astronomes à sa cour, dont le plus réputé était un iranien de la famille Nobakhti,[5] et demanda à des chrétiens d'Orient de traduire en arabe les œuvres des philosophes grecs à partir de leurs versions disponibles en syriaque. Mais le nombre des livres traduits ne fut pas très important au cours du califat de Mansour, peut-être à cause du manque de traducteurs, ou de la difficulté de trouver des manuscrits à traduire. Le calife Haroun al-Rashid (786-809) fonda lui aussi une école et confia sa direction à Yahyâ ibn Mâssouyeh (Massawaih) (777-857), son médecin personnel, connu également sous le nom de Jean Mésué, l'un des savants les plus brillants de son époque. Haroun al-Rashid le chargea également de traduire les anciens livres de médecine.

La traduction des livres philosophiques commença après ceux de médecine et d'astronomie. Les discussions à propos du sens apparent et du sens caché des versets du Coran commencèrent relativement tôt parmi les théologiens musulmans. Ils ressentirent, comme les chrétiens avant eux, la nécessité de fonder leurs argumentations sur des bases solides, et s'aidèrent pour cela des œuvres des philosophes grecs, en particulier d'Aristote. C'est apparemment Yahyâ (Youhanna) Al-Bitriq, connu également sous le nom de Patricius, qui fut le premier à traduire en arabe les écrits des philosophes grecs, mais il préférait personnellement traduire les livres de médecine. L'œuvre philosophique la plus importante qu'il semble avoir traduite est le *Timée* (Timaeus) de Platon, ou peut-être le résumé de ce texte écrit par Galien. Il traduisit également deux résumés du *Traité de l'âme* d'Aristote (l'un d'eux étant celui d'Alexandre d'Aphrodise) qui



Traduction arabe d'Aristote, Organon, *Rhétorique et Poétique, IXe-Xe siècle, copié en 1027, traduits par Abu 'Uthman al-Dimashqi*

eurent une grande influence sur le point de vue des musulmans à propos des idées d'Aristote sur l'âme et en particulier l'intellect. Les autres traductions de textes philosophiques que l'on attribue à Yahyâ Al-Bitriq sont d'autres oeuvres d'Aristote. Ces traductions furent révisées et corrigées par d'autres traducteurs au cours du IXe siècle.

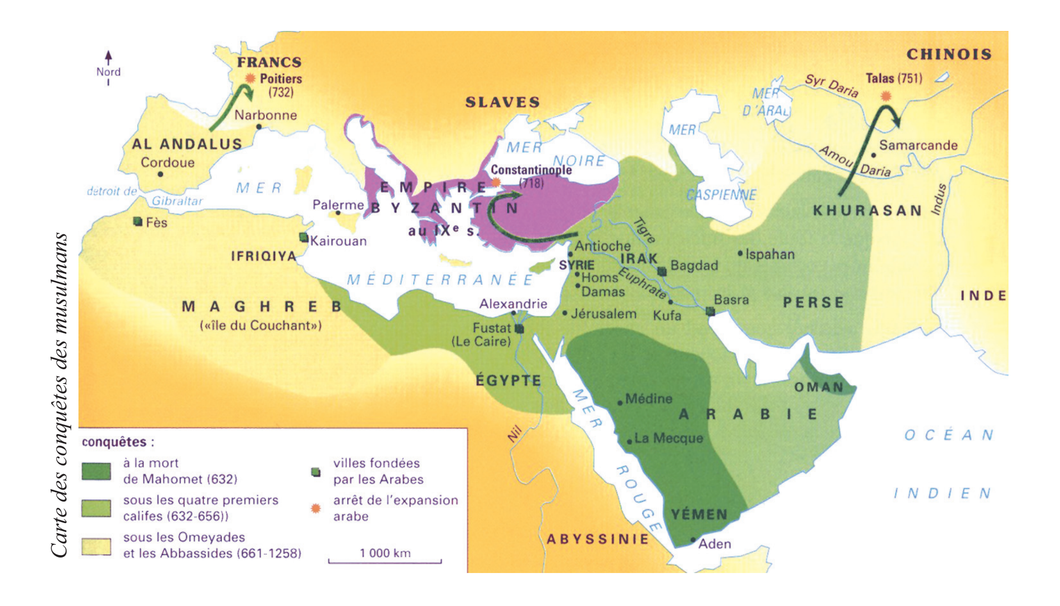
L'entreprise de traduction des livres arriva à son apogée lors du califat de Mamoun (813-833). Mamoun soutenait les théologiens motazilites (qui tentaient de concilier la pensée islamique et les

idées des philosophes grecs), et utilisa tous les moyens qu'il avait à sa disposition pour renforcer la position de ce groupe de théologiens. Ce calife fonda le *Bayt al-Hikma* (la Maison de la Sagesse) en 830. Il s'agissait d'une institution dotée d'une bibliothèque, chargée de traduire des livres écrits en langues diverses, chinois, indien, persan, et surtout grec. Ce fut une période de récupération et de traduction systématique des plus importantes œuvres scientifiques et philosophiques grecques. Des émissaires chargés de trouver et d'acheter des livres anciens étaient envoyés dans l'Empire romain d'Orient, et un groupe de savants traduisait ces livres. Les traducteurs étaient parmi les plus célèbres savants de l'époque. Citons à titre d'exemple Yahyâ ibn Mâssouyeh (Massawaih), évoqué plus haut, qui fut le directeur de cette institution pendant un temps.

A cette époque, quelques mécènes, dont les plus connus étaient trois frères de la très riche famille Bani Moussâ (ou Banu Musâ), soutenaient financièrement les traducteurs. Les Bani Moussa envoyaient des personnes à Byzance pour y acheter des manuscrits grecs, invitaient les traducteurs les plus qualifiés à venir à Bagdad, et leur payaient un salaire régulier.

Les œuvres des philosophes grecs furent le plus souvent traduites en arabe à partir des versions syriaques déjà existantes, mais un certain nombre de traducteurs qui connaissaient suffisamment bien le grec traduisaient directement les manuscrits grecs en arabe. Le plus célèbre de ces traducteurs fut Hunayn ibn Es'hâgh (Ishâq) (809-873),

La traduction des livres philosophiques commença après ceux de médecine et d'astronomie. Les discussions à propos du sens apparent et du sens caché des versets du Coran commencèrent relativement tôt parmi les théologiens musulmans. Ils ressentirent, comme les chrétiens avant eux, la nécessité de fonder leurs argumentations sur des bases solides, et s'aidèrent pour cela des œuvres des philosophes grecs, en particulier d'Aristote.



Carte des conquêtes des musulmans



Versions syriaque et arabe des Aphorismes *d'Hippocrate traduits par Hunayn ibn Ishâq, Bnf*

connu également sous le nom de Johannitius. Il fut l'élève et le confrère de Yahyâ ibn Mâssouyeh (Massawaih). Avec Hunayn commença une nouvelle ère dans l'histoire de la traduction: ses traductions étaient précises, le plus proche possible du texte d'origine. Hunayn était aidé dans cette tâche par un groupe de traducteurs aussi qualifiés que lui, dont son propre fils, Es'hâgh (Ishaq Hunayn, décédé en 911), son neveu Hubaysh Al-Hasan, et son élève Issâ (Isa) ibn Yahyâ. Hunayn connaissait le grec, le syriaque et l'arabe, et pouvait ainsi comparer les textes et juger de la qualité des traductions antérieures. Un certain nombre de traductions effectuées par le passé furent entièrement revues et corrigées par lui. Hunayn et son élève Issâ (Isa) traduisirent les œuvres philosophiques de Galien en arabe et/ou en syriaque. De plus, plusieurs œuvres d'Aristote traduites en syriaque furent traduites en arabe par Hunayn et ses collaborateurs. «*Hunyan et ses nombreux collaborateurs auraient traduit, ou retraduit à partir de versions arabes ou syriaques plus anciennes, un grand nombre d'œuvres importantes: de Platon,* Les Dialogues *et* La République*; d'Aristote,* La Logique*, aussi connu sous le nom de* L'Organon*, et dont le corpus comprend, entre autres,* Les Catégories*,* Les Topiques*,* Les Analytiques*, et* La Métaphysique*; de Porphyre (234-305), l'un des principaux fondateurs du néoplatonisme,* L'Isagoge*, une introduction aux Catégories d'Aristote; et enfin,* Le Livre des causes *(Liber de causis), qu'on attribuait à Aristote au Moyen Age, mais qui s'inspire en fait des* Eléments de théologie *du dernier grand philosophe néoplatonicien grec, Proclus (412-485).*»[6] Hunyan aimait surtout les livres de médecine, et traduisit en arabe tous les livres de médecine de Galien et d'Hippocrate. Il semble que les autres traducteurs lui apportaient leurs traductions pour qu'il les corrige. De plus, Hunayn rédigea lui-même quelques

Hunyan aimait surtout les livres de médecine, et traduisit en arabe tous les livres de médecine de Galien et d'Hippocrate. Il semble que les autres traducteurs lui apportaient leurs traductions pour qu'il les corrige. De plus, Hunayn rédigea lui-même quelques livres scientifiques et philosophiques. Il était donc bien plus qu'un simple traducteur.



Traduction par Hunayn ibn Ishâq d'un recueil de Galien sur les maladies oculaires. Le Caire, Bibliothèque Nationale d'Egypte.



Hunayn et ses collaborateurs, miniature ottomane

livres scientifiques et philosophiques. Il était donc bien plus qu'un simple traducteur.

Un autre traducteur célèbre dont le degré de connaissances égalait celui de Hunayn était Ghostâ ibn Lughâ (Qosta ibn Luqa), natif de Baalbek et probablement d'origine grecque. Ghostâ (Qosta) avait des connaissances en médecine, en astronomie, en géométrie et en philosophie, et devint célèbre pour ses traductions des textes des philosophes grecs. Deux traducteurs vivant au Xe siècle, Abou Bishr Matta et son élève Yahyâ ibn 'Adi, sont célèbres eux aussi pour leurs traductions des œuvres d'Aristote. De plus, Abou Bishr Matta écrivit des commentaires sur les quatre livres de logique d'Aristote et d'autres œuvres philosophiques. Ces commentaires, qui devinrent célèbres de son vivant, lui valurent le surnom du «grand logicien du temps». Yahyâ ibn 'Adi devint lui aussi célèbre pour ses traductions et la rédaction d'œuvres originales appartenant pour la plupart au domaine de la logique. On le surnomma ainsi «*al-mantiqi*»[7]. Les traductions des chrétiens d'Orient pendant le règne des Abbassides permirent non seulement aux musulmans d'avoir accès aux écrits des philosophes et des savants grecs, mais aussi de sauvegarder cet héritage. Au Moyen Age, les livres traduits en arabe devinrent accessibles aux philosophes et théologiens des pays d'Europe, qui redécouvrirent les philosophes grecs par ce biais. ■

1. Les pays et les villes cités faisaient partie de l'Empire perse ou de l'Empire romain d'Orient, au gré des victoires et des défaites de ces deux empires dans leurs guerres successives.
2. Pour plus d'informations sur la langue syriaque, cf. l'article intitulé «Les Assyriens et les Chaldéens d'Iran», *La Revue de Téhéran*, n° 38, janvier 2009.
3. Cette ville était également appelée Rahâ.
4. La famille Bakhtishu comptait des médecins célèbres qui avaient dirigé l'école de Jondishâpour depuis plusieurs générations.
5. Les membres de la famille Nobakhti étaient presque tous des savants et des astronomes réputés.
6. Delisle, Jean, Woodsworth, Judith, *Les traducteurs dans l'histoire*, Ed. Les Presses de l'Université d'Ottawa et les Editions UNESCO, 1995, p. 121. Consulté sur le site www.books.google.fr le 12 octobre 2010.
7. Ce surnom peut être traduit par "le rationnel", et fait aussi référence à son rôle de traducteur et d'auteur d'ouvrages dans le domaine de la logique ou "*mantiq*" en arabe.

Sources bibliographiques:

- Fakhri, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Longman, 1983 ; traduit en persan sous le titre *Seyr-e falsafeh dar jahân-e eslâm*, Ed. Markaz-e nashr-e dâneshgâhi, Téhéran, 1993, pp. 20-36.
- Al-Fakhouri, Hana; Al-Jarr, Khalil; *Târikh-e falsafeh dar jahân-e eslâmi*, trad. persane d'Abdol-Mohammad Ayati, Ed Zaman (pour la version persane), Téhéran, 1976, pp. 321-331.
- Delisle, Jean, Woodsworth, Judith, *Les traducteurs dans l'histoire*, Ed. Les Presses de l'Université d'Ottawa et les Editions UNESCO, 1995, pp. 120-123.

Sohrawardi et la théosophie orientale

Afsâneh Pourmazâheri

Tout au long de sa tumultueuse histoire, l'Iran a toujours su préserver la singularité de son identité culturelle, et ce malgré les multiples invasions dont le pays fit l'objet de la part des pays de l'est ou de l'ouest, des Grecs jusqu'aux Mongols, en passant par les conquérants arabes. Ce qui n'a pas été le cas pour d'autres civilisations telles que celles de l'Afrique du Nord, la Palestine, la Turquie ou la Syrie. Cette singularité a constitué l'objet d'études de certains chercheurs ayant également mis en lumière le rôle de grands érudits qui se sont dédiés à la préservation de la culture iranienne afin d'empêcher que l'identité, la religion et la langue iraniennes ne tombent dans l'oubli ou ne se diluent de manière irréversible dans la culture des occupants. Parmi eux, deux personnalités occupent une place de choix, à savoir Ferdowsi, «le» grand poète épique, dont le chef-d'œuvre, le *Shâhnâmeh*, permit de sauvegarder la langue persane face à la diffusion de la langue arabe, et Sohrawardi, philosophe qui eut un rôle central dans l'histoire de la philosophie orientale et iranienne. Ce dernier, mort très jeune, n'a pas obtenu immédiatement la reconnaissance qu'il méritait dans le champ philosophique de l'Orient. Mais son influence fut telle que des années plus tard, des chercheurs contemporains tels que Louis Massignon, Henry Corbin ou Seyyed Hossein Nasr ont mis davantage en relief son importance dans la théosophie iranienne. Selon ses derniers, Sohrawardi est dans aucun doute l'artisan d'une revivification de la pensée iranienne préislamique et islamique.

Shahâb al-Din Yahyâ Sohrawardi, également connu sous le nom de «Sheikh Maqtoul» (le Maître assassiné) naquit en 1155 à Sohraward, au sud de Zandjân et à l'ouest de Soltânieh. Il passa son enfance dans la même ville mais se rendit très tôt à Marâgheh pour s'initier à la philosophie auprès du Sheikh Majdeddin Djili qui fut en même temps le maître de Fakhreddin Râzi, grand savant et philosophe iranien. C'est là qu'ils se rencontrèrent et firent leurs premières armes en matière de philosophie. Sohrawardi pris ensuite le chemin d'Ispahan pour y poursuivre son initiation philosophique chez le maître Zahireddin Ghâri.

Au cours de ses voyages, il fréquenta des cercles de philosophes hellénistes et se familiarisa avec la pensée de Platon, Aristote et Avicenne. Ce qui suscita le plus son intérêt fut cependant la recherche de la «lumière divine» ou de «l'Orient de la connaissance». Il considérait que la quête de la vérité était inséparable d'un cheminement spirituel et d'une ascèse intérieure, et était connu pour ses jeûnes fréquents. Son indifférence à l'égard des apparences de la vie matérielle était également connue. En Turquie, il rencontra le maître Fakhreddin Mardini (savant et philosophe turc de l'époque seldjoukide) et fut très apprécié par ce dernier. Il prit ensuite le chemin de la Syrie et s'y installa suite à l'invitation qu'il reçut de la part de l'émir d'Alep de l'époque, Malik Zâher. Il fréquenta alors les savants et les hommes religieux de la cour et impressionna par sa maîtrise de l'art de la rhétorique, sa manière d'argumenter, ainsi que par la profondeur de ses réflexions. Certains d'entre eux, sans doute jaloux de son talent et conscients de l'influence du philosophe, se plaignirent de lui auprès de Malik Zâher en suggérant à ce dernier qu'il était préférable qu'il se débarrasse de Sohrawardi jugé trop dangereux pour la cour. Après avoir essuyé le refus de ce dernier en raison de l'amitié et de l'intérêt qu'il portait à Sohrawardi, ils se rendirent à la cour de Salâheddin Ayyubi (Saladin), père de Malik Zâher, en l'avertissant du danger de ce qu'ils nommèrent «la nouvelle hérésie» dont Sohrawardi était le soi-disant instigateur. Salâheddin Ayyubi, qui comptait sur l'appui des pseudo-religieux pour perpétuer son règne, fit emprisonner Sohrawardi, ce qui eut comme conséquence la mort précoce et suspecte du philosophe à l'âge de trente-six ans le 29 juillet 1191.

La pensée de Sohrawardi diffère de celle des autres philosophes, notamment par la nouveauté de sa



Buste de Sohrawardi, par Hâdi Ziâ-eddini

Si Sohrawardi s'inspire de certains éléments du platonisme et du néoplatonicisme, l'originalité de sa théosophie se trouve cependant dans le fait qu'il a puisé dans l'histoire de la Perse antique sa quête de la vérité comme «lumière», qui avait une importance centrale dans le zoroastrisme.

démarche. Dans sa théosophie orientale (*hikmat al-ishrâq*), la «lumière divine» occupe une place particulière. S'il s'inspire de certains éléments du platonisme et du néoplatonicisme, l'originalité de sa théosophie se trouve cependant dans le fait qu'il a puisé dans l'histoire de la Perse antique sa quête de la vérité comme «lumière», qui avait une importance centrale dans le zoroastrisme. Dans la Perse antique, la lumière représentait ainsi le pilier principal de la création de l'univers. Dans la religion zoroastrienne, le feu (Azar) est le fils d'Ahourâ Mazdâ et cette unité atteste qu'ils sont d'une seule et même substance. De l'émanation de cette lumière divine, le monde est créé. La création de l'univers remonte donc à une vérité unique et absolue qui est la base de la théosophie de la lumière ou «théosophie orientale» de Sohrawardi. L'un des aspects originaux de la pensée de Sohrawardi est, comme l'a notamment souligné Henry Corbin, son interprétation des archétypes platoniciens en termes d'angéologie zoroastrienne.

Un grand nombre des termes du lexique utilisé par Sohrawardi est dérivé des ouvrages philosophiques ou religieux de la Perse antique. L'utilisation de cette richesse linguistique chez un jeune penseur iranien qui connaissait peu ou du moins ne semblait pas totalement maîtriser la langue pehlevi, est impressionnante. Quand Sohrawardi parle de *hovarakhsh* («ce qui produit de la lumière»), il montre bien qu'il connait les fondements de cette religion où l'on parle de *hova* comme «soit» et de *rakhsh* comme «lumière», c'est-à-dire «celui qui possède la lumière» et qui n'est autre qu'Ahourâ Mazdâ.

Sohrawardi fait partie des rares philosophes iraniens musulmans à avoir accordé une place aussi importante à la théosophie de la Perse antique tout en s'étant efforcé de l'accorder à la fois avec le platonisme et les principes de base de la philosophie islamique. Comme nous l'avons évoqué, dans sa théosophie, ce ne sont pas uniquement la logique et la philosophie spéculative qui préparent l'ascension du gnostique, mais aussi son amour et sa volonté de connaître la Vérité sans lesquels le cheminement spirituel serait dépourvu de sens. C'est dire à quel point le mysticisme a occupé une place importante dans sa pensée. Sohrawardi présenta sa pensée à une époque où la

philosophie d'Avicenne subissait un certain déclin, notamment à la suite des assauts de philosophes tels que Fakhr Râzi, et permis une revivification de la théosophie.

La vie de Sohrawardi fut brève mais, avec quarante-neuf œuvres dont treize sont écrites en langue persane, elle fut particulièrement productive. Ses œuvres sont différemment classées en fonction des chercheurs. Louis Massignon a élaboré une classification de ses œuvres en trois groupes: celles écrites dans sa jeunesse (les essais mystiques), celles couvrant sa période de maturité, les œuvres enfin, concernant l'époque où il atteignit la «sagesse illuminative». Plus tard, Henry Corbin, qui consacra une bonne partie de sa vie à l'étude de la pensée de Sohrawardi, regroupa l'ensemble de ses œuvres en quatre catégories, tandis que les dernières recherches effectuées par Mohsen Kadivar les divisent en six catégories, à savoir:

- Les œuvres qui traitent spécifiquement de la théosophie illuminative orientale. D'après Sohrawardi lui-même, elles permettent d'accéder à la compréhension de la totalité de ses œuvres.

- Les œuvres pédagogiques écrites entièrement en arabe.

- Les essais et les interprétations en persan et en arabe qui comprennent les résumés de ses autres ouvrages.

- Les contes ayant une dimension symbolique et mystique.

- Les traductions et commentaires.

- Les prières et lettres inédites en arabe.

Malgré sa mort précoce, Sohrawardi influença bon nombre de penseurs de son époque. Shamseddin Shahrazuri, son plus ancien disciple, a beaucoup écrit sur sa vie et a même commenté son grand ouvrage intitulé *Hikmat al-Ishrâq* (théosophie orientale). Au XVe siècle, ses œuvres commentées et discutées par ses disciples furent diffusées en Iran et en Inde. Au XVIIe siècle, Mirdâmâd parle de lui en évoquant la philosophie illuminative et Mollâ Sadrâ élabora une critique profonde des bases de sa philosophie non sans en intégrer certains aspects ou concepts dans sa théosophie transcendantale. Corbin fut l'acteur principal de la présentation et de la diffusion de sa pensée en Occident, et pour qui l'un des aspects essentiels de la théosophie des lumières de Sohrawardi est l'alliance intime opérée entre recherche philosophie et réalisation spirituelle: «*Pour Sohrawardi, une expérience mystique, sans formation philosophique préalable, est en grand danger de s'égarer; mais une philosophie qui ne tend ni n'aboutit à la réalisation spirituelle personnelle, est vanité pure.*»[1] ■

> Sohrawardi fait partie des rares philosophes iraniens musulmans à avoir accordé une place aussi importante à la théosophie de la Perse antique tout en s'étant efforcé de l'accorder à la fois avec le platonisme et les principes de bases de la philosophie islamique.

Bibliographie:

-Corbin, Henry, *En islam iranien: aspects spirituels et philosophiques. Tome II Sohrawardi et les platoniciens de la Perse*, éd. Gallimard, Paris, 1971.

-Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Folio, 1964

-*Dictionnaire des philosophes*, Encyclopaedia Universalis, Albin Michel, 1998, p. 1617.

1. Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Folio, 1964, p. 299.

Avicenne et la philosophie de la prophétie

Farzâneh Pourmazâheri

Avicenne a une place centrale dans la philosophie islamique, et a rédigé de nombreux traités et œuvres présentant un système métaphysique homogène, s'inspirant de certains concepts aristotéliciens, mais possédant sa propre ontologie dans laquelle le concept d'existence joue notamment un rôle central.[1] Dans le dernier chapitre de son œuvre principale intitulée *Kitâb al-Shifâ'* (Le livre de la guérison), à la fin de la *Métaphysique*, Avicenne aborde également tout un ensemble de questions comme le rêve, l'inspiration, l'exaucement des prières, la place de la femme, le mariage, la fondation de la cité, la question du gouvernement et du califat, la morale ou encore le bénéfice des actes d'adoration, sous un angle philosophique. Il y aborde également la question de la prophétie en démontrant rationnellement la nécessité de son existence et la forme que cette dernière doit prendre. Le statut et la place du prophète dans le monde y est ainsi expliqué avec le langage et les concepts de la philosophie.



Abraham et Gabriel

Selon Avicenne, la prophétie a un rôle médiateur central entre Dieu et le monde. Elle a également un lien étroit avec sa métaphysique mais n'en est pas moins un problème de philosophie pratique, en relation directe avec la vie sociopolitique et religieuse des hommes. Avicenne analyse ainsi le rôle et le statut de la prophétie à l'intérieur de la société musulmane. Selon lui, le prophète a un rôle essentiel de transmetteur dans la communauté humaine, qui a besoin d'être guidée par une loi révélée par Dieu, - une Loi donc exempte de tout défaut. La prophétie se situe à la frontière de l'humain et du divin: révélée à un homme de chair et d'os, elle n'en a pas moins une origine divine et implique que le prophète ait un statut particulier parmi ses sembables. Dans *Al-Shifâ'*, Avicenne décrit la mission du prophète en ces termes: *«Le prophète (*al-nabi*), vient de la part de Dieu Très-Haut et a été envoyé par Lui. [...] Tout ce qu'il établit comme loi est seulement ce qu'il faut établir comme loi de la part de Dieu.»*[2]

Le prophète se doit d'accomplir une double mission théorique et pratique: théorique, car le prophète reçoit une connaissance divine concernant la Loi et les règles dont les hommes ont besoin pour vivre dans une société organisée et répondant au besoin spirituel; et pratique, car le prophète se doit de transmettre aux hommes, avec une totale fidélité, l'ensemble de l'enseignement divin qu'il a reçu. En cela, la mission et la responsabilité du prophète sont très lourdes. Selon Avicenne, la prophétie est reçue sous une forme déterminée d'expression, et vise à favoriser le bonheur

de l'homme dans l'Au-delà mais aussi dans le monde terrestre.[3] Dans sa philosophie de la prophétie, Avicenne insiste également sur la mission du prophète qui doit informer les hommes de l'existence de Dieu et de ses attributs, et les prévenir de la récompense ou de la punition qu'ils recevront selon les actes bons ou mauvais qu'ils commettent. A travers la révélation de la Loi, les hommes acquièrent une connaissance des «bons» et «mauvais» actes qui leur permet de déterminer leur félicité dans ce monde et dans l'Au-delà.

Avicenne évoque également les caractéristiques spécifiques du prophète: bien qu'identique par sa nature aux autres hommes, il doit cependant être doté de caractéristiques spécifiques lui permettant de prouver la véracité de sa prophétie. Ces caractéristiques impliquent un comportement irréprochable et en totale adéquation avec le message délivré, parfois la possibilité de réaliser des miracles, mais aussi un type d'imagination particulière ayant la possibilité de se libérer de l'emprise et de l'influence du monde sensible et de ses émotions personnelles, afin de pouvoir recevoir la révélation telle quelle et la transmettre sans en déformer le contenu. Avicenne précise ainsi que les images de la faculté imaginative des hommes en général proviennent du monde sensible et manifestent parfois certaines réalités parfois perçues en rêve; le prophète, en revanche, reçoit et contemple des images issues des mondes supérieurs à l'état d'éveil qui lui permettent de connaître certaines vérités ou faits appartenant au passé, au présent ou à l'avenir.[4] Ces images sont le résultat d'une sorte d'illumination qui ne provient pas de l'Intellect agent, mais des Ames célestes qui effusent certaines vérités dans l'imagination du prophète. La pensée d'Avicenne sur la prophétie constitue un exemple intéressant de justification totalement rationnelle de la prophétie et de la nature de la connaissance prophétique où le «monde imaginal» (*'âlam al-mithâl*) joue un rôle central. Cette réflexion s'insère également dans la réflexion d'Avicenne sur le rôle de l'intellect destiné à passer par plusieurs étapes, de l'état de puissance à celui d'acte puis à l'état d'intellect «acquis». La quatrième étape, «l'intellect angélique», est la particularité des prophètes et des imâms. Cependant, l'aspect essentiel de la pensée d'Avicenne à ce sujet est que l'ensemble des hommes peut, grâce à un effort spéculatif et une ascèse personnelle, s'élever à ce niveau qui est celui de l'universel et de la perfection. Ce n'est donc pas seulement les prophètes, mais chaque homme qui est appelé à son tour à devenir un homme parfait (*insân kâmil*) et à connaître les réalités du monde telles qu'elles sont, vision qui rejoint exactement celle de l'anthropologie chiite. ■

---

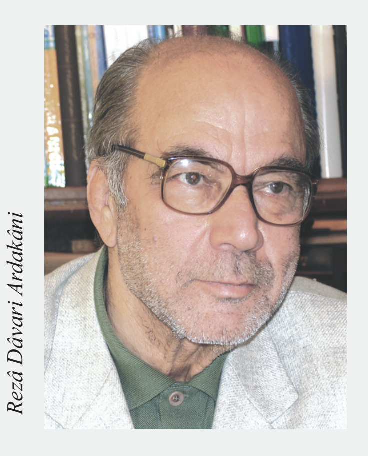
1. Pour plus de détails concernant Avicenne en général et sa pensée philosophique en particulier, se référer au dossier de *La Revue de Téhéran* consacré à Avicenne: «Avicenne, de l'Orient à l'Occident: lectures d'un savoir éclectique», No. 48, novembre 2009.
2. Avicenne, *Kitâb al-Shifâ'*, extrait de la version écrite de la conférence de Rafael Ramón Guerrero intitulée «Avicenne: Science Divine et Science Humaine», Université Compultense de Madrid, p. 100
3. Ibid., «Sur la preuve de la prophétie»
4. Ibid. p. 102

Bibliographie:

- Gutiérrez saenz, Raúl, *Historia de las Doctrinas Filosóficas*, 2001, Editorial Esfinge
- Afnân, Sohéil. F., *El Pensamiento de Avicena*, 1965, Ed. Fondo de Cultura Económica, Mexique
- Ramon Guerrero, Rafael, *Métaphysique et Prophétie selon Avicenne*, article élaboré à partir de la conférence intitulée: "Avicenne: Science Divine et Science Humaine"
- *New Encyclopaedia Britannica*, volume 1, Ed. Micropaedia, University of Chicago, founded in 1768, 15th edition, page. 739, 740.
- Consultor Didáctico Áreas, *Arte y Filosofía*, 1900, Ed. Nauta.

Entretien avec Rezâ Dâvari Ardakâni

Amélie Neuve-Eglise


Rezâ Dâvari Ardakâni

Rezâ Dâvari Ardakâni est né en 1933 à Ardakân, ville du centre de l'Iran. Il est actuellement professeur au département de philosophie de l'Université de Téhéran et dirige l'Académie des Sciences de l'Iran (*Farhanguestân-e oloum-e Iran*). Il est également le rédacteur en chef de *Farhang Journal* et a été le directeur de la commission nationale iranienne pour l'UNESCO de 1979 à 1982. Il a publié de nombreux ouvrages, parmi lesquels *Siyâsat, Târikh, Tafakkor* (La politique, l'histoire et la pensée), *Mâ va râh-e doshvâr-e tajaddod* (Nous et la difficile voie de la modernité), *Sonnat va tajaddod* (La tradition et la modernité), *Tafakkor post-modern* (La pensée postmoderne), *Falsafeh tatbiqi* (La philosophie comparative), *Fârâbi, filsouf-e farhang* (Fârâbi, le philosophe de la culture), *Defâ' az falsafeh* (Défense de la philosophie), ou encore *Vaz'-e konouni-e tafakkor dar Irân* (La situation actuelle de la pensée en Iran).

Pourquoi des philosophes comme Fârâbi ou Avicenne se sont-ils intéressés et trouvaient-ils nécessaire d'étudier les œuvres de Platon et d'Aristote? Voulaient-ils essentiellement y puiser des instruments conceptuels tout en rejetant l'ontologie et la vision du monde globale de ces philosophies, ou considéraient-ils qu'elles pouvaient s'accorder avec leur propre vision de l'existence?

Ce qui s'est passé dans l'histoire de la philosophie est que la philosophie grecque s'est ensuite dirigée vers l'Orient. Platon et Aristote n'ont pas eu de réels successeurs du même rang. Le plus grand philosophe leur ayant succédé est sans doute Plotin. La pensée grecque a donc été diffusée en Orient, en Egypte, puis elle est arrivée en Iran, dans le Khorâssân. Comprendre pourquoi cette pensée a suivi ce cheminement est une question très complexe. Dans le monde musulman, seul l'Iran a véritablement porté attention à la philosophie grecque, puis ensuite, après un certain temps, elle a été diffusée à l'ouest du monde musulman, notamment en Afrique du Nord, en Espagne. De manière générale, cette pensée y a été comprise de façon différente, sur la base de la conception de la philosophie qu'avaient les Orientaux. Il est donc important de savoir pourquoi la philosophie grecque est arrivée en Orient tout en restant en Occident, en y étant acceptée par des philosophes comme Saint Augustin, et ce avant l'apparition de l'islam. Cette question devient encore plus importante lorsque l'on sait que les Arsacides et les Sassanides connaissaient la philosophie et la langue grecques. Le grec était même la langue officielle utilisée par les Arsacides. Ces derniers étaient en effet les héritiers des Séleucides qui avaient des origines grecques. A l'époque arsacide ainsi qu'à l'époque sassanide, il était donc possible de traduire la philosophie grecque, mais cela ne s'est réalisé en Iran qu'à la suite de l'apparition de l'islam. Au cours des mille années où cette philosophie est progressivement arrivée en Orient, notamment à Alexandrie avec les

commentaires et interprétations d'inspiration judéo-chrétiens s'accordant avec la notion de révélation dont elle a été l'objet, elle a été prête à être acceptée dans le monde musulman. Elle a alors subi une nouvelle évolution. Les philosophes islamiques tels que Kindi, Fârâbi ou Avicenne ne cherchaient pas à refaire le même travail qu'un Jean Philopon – ou Yahyâ Mohibb al-Ijtihâd, selon la traduction arabe de son nom -, même si leurs travaux n'étaient pas non plus sans rapport. Les philosophes, traducteurs et chercheurs du monde islamique de l'époque connaissaient aussi les développements de la pensée hors de la Grèce comme la philosophie hellénistique, mais ils ne faisaient pas de grandes différences entre philosophie hellénique et hellénistique. Cela était sans doute une erreur liée à une méconnaissance de l'histoire, mais peut-être aussi que l'esprit de cette époque souhaitait les considérer comme une chose unique. Il y avait donc une tendance à vouloir réconcilier le platonisme avec la pensée d'Aristote et de considérer que la partie des Ennéades de Plotin traduite en arabe était l'œuvre d'Aristote. Ceci n'est donc pas seulement une erreur historiographique: le philosophe islamique souhaite interpréter Aristote de cette façon, et réaliser un accord entre les différents courants de pensées. Il existe donc une tendance à l'unification. Si Socrate a amené la philosophie du ciel vers la terre, cette philosophie y a suivi son évolution, puis ce dépôt a été ramené au ciel avec la philosophie islamique. Dans le contexte des débats sur la philosophie de l'ouest et de l'est du monde musulman, réalisés plus particulièrement par les Marocains comme Mohammad Abed al-Jabri, j'ai écrit un ouvrage intitulé *Mâ va falsafeh eslâmi* (Nous et la philosophie islamique) qui évoque ce processus de retour de la philosophie vers le ciel du début de la traduction des œuvres philosophiques grecques en arabe jusqu'à l'époque contemporaine, avec Allâmeh Tabâtabâ'i.

> La pensée grecque a été diffusée en Orient, en Egypte, puis elle est arrivée en Iran, dans le Khorâssân. Comprendre pourquoi cette pensée a suivi ce cheminement est une question très complexe.

Certains penseurs notamment occidentaux pensent que les philosophes islamiques ont mêlé la philosophie à la religion et que leur but était de réaliser une sorte de syncrétisme, ce n'est pourtant pas le cas. Mohammad Abed al-Jabri reproche ainsi à Avicenne sa religiosité qui l'aurait selon lui conduit à rapprocher à l'extrême la philosophie de la religion. De façon générale, il faut garder à l'esprit qu'un philosophe n'est pas dans l'apparence et ne ment pas – même si bien sûr il peut se tromper, ou on peut ne pas être d'accord avec lui. Lorsque Descartes affirme qu'il a trouvé des preuves indubitables pour prouver l'existence de Dieu, il est vraiment convaincu que l'on ne peut douter de telles preuves. Il ne veut aucunement faire du prosélytisme ou de la rhétorique. Si Avicenne accorde plus d'attention à l'islam que Fârâbi, il ne faut pas interpréter cela comme le fait que le premier est plus musulman que le second. La philosophie n'est pas une chose psychologique, elle est une réflexion logique et rationnelle. La philosophie n'est pas du ressort du sujet, c'est le sujet qui est déterminé par la philosophie. Beaucoup de personnes ont une grande intelligence, elles ne deviennent pas philosophes pour autant. Peut-on dire que la Grèce n'a compté des

personnes intelligentes que pendant 200 ou 300 ans durant le développement de la philosophie grecque avec Platon, Sophocle et Hérodote, puis ensuite plus personne? On ne peut bien évidemment pas soutenir une chose pareille. La philosophie islamique n'était pas un divertissement; les philosophes islamiques ne prenaient pas des ouvrages de jurisprudence islamique (*fiqh*) pour essayer de les concilier avec certaines théories philosophiques, et ils ne philosophaient pas sur la base de ces ouvrages. Dans l'ouvrage qu'il a écrit à propos de la classification des sciences, Fârâbi place la jurisprudence islamique en bas de l'échelle des sciences. La jurisprudence traite de la religion et de la sharia, mais Fârâbi ne la place pas pour autant au sommet de la hiérarchie du savoir. La question est donc de savoir pourquoi quelqu'un comme Fârâbi s'est dirigé vers la philosophie, quel besoin en avait-il? Pourquoi l'Egypte n'y a pas prêté attention? Si l'on veut expliquer cela par l'existence d'une grande civilisation antique en Iran, cela était aussi le cas en Egypte. La vraie question est donc de savoir pourquoi Fârâbi est devenu philosophe. En tant que philosophe, il pense que Platon et Aristote ont un même discours, et que la philosophie et la religion expriment une même vérité. Si vous voyez autre chose que cela, votre interprétation est fausse. Fârâbi interprète la philosophie de façon à ce qu'elle puisse s'accorder avec la religion, et interprète la religion d'une manière philosophique. Il ne cherche pas à être prudent où à défendre qui ou quoi que ce soit. Il n'a pas non plus pour but de donner à tout prix une place particulière à la philosophie dans le monde musulman. Affirmer qu'il voulait par ce biais nuire à la religion est une position qui ne peut non plus en aucun cas être défendue.

La question est de savoir pourquoi quelqu'un comme Fârâbi s'est dirigé vers la philosophie, quel besoin en avait-il? Pourquoi l'Egypte n'y a pas prêté attention? Si l'on veut expliquer cela par l'existence d'une grande civilisation antique en Iran, cela était aussi le cas en Egypte. La vraie question est donc de savoir pourquoi Fârâbi est devenu philosophe.

Couverture du livre Fârâbi, filsouf-e farhang *(Fârâbi, le philosophe de la culture) de Rezâ Dâvari Ardakâni*

Sur ce point, la philosophie et la religion sont-elles deux expressions différentes d'une même vérité? Par exemple, peut-on dire que les versets du Coran sont l'expression particulière d'une vérité exprimée dans le langage de la révélation, tandis que la philosophie n'est que l'expression rationnelle et spéculative de cette même vérité?

Fârâbi, et d'autres à sa suite, ont établi

une distinction entre le langage de la philosophie et le langage de la religion. Wittgenstein a établi une différence entre les différents types de langages. L'origine de cette pensée peut être ramenée à Fârâbi, qui a distingué l'existence de différents langages, notamment celui de la religion et de la philosophie. Dans son œuvre, il évoque aussi de façon très allusive une pensée sur la dimension historique de la philosophie, de la vie, de la cité… Le langage de la cité idéale (*madina fâdila*) est celui de la démonstration (*borhân*), c'est-à-dire le langage de la philosophie. Le langage des cités non idéales est la rhétorique et le langage sophistique. Le langage de la religion est celui de la rhétorique et de la dialectique, contrairement à celui de la philosophie qui est démonstratif – ce qui n'empêche pas que ce dernier puisse parfois s'exprimer en utilisant le langage de la rhétorique. A l'inverse, il n'est pas non plus impossible qu'une personne s'exprimant sous une forme rhétorique connaisse aussi le langage démonstratif. Lorsque Fârâbi parle de l'unité de la religion et de la philosophie, il veut dire que le prophète a recours au langage rhétorique, tandis que celui de la philosophie est démonstratif. C'est la différence qui existe entre les deux, cependant, le prophète et le philosophe parlent d'une seule et même chose. Dans la période moderne, le sujet a été mis au centre et la connaissance a été ramenée au sujet. Pour les philosophes islamiques, le sujet était le monde, et non la personne du philosophe. Pour eux, le monde commence avec le Bien absolu, c'est-à-dire Dieu, puis apparaissent le monde de l'intellect (*'aql*), le monde de la révélation (*vahi*), le monde imaginal (*khiyâl*), et enfin le monde sensible (*hiss*). Le regard du prophète comme du philosophe est dirigé vers le haut, vers le sommet de la hiérarchie de l'être. Ils suivent un cheminement vers les hautes sphères de l'être. Durant ce voyage, le prophète a recours au langage du monde imaginal et le philosophe à celui de l'intellect. Certains ont donc rapproché à Fârâbi que si tel est le cas, le rang du philosophe devient supérieur à celui du prophète, car l'intellect occupe le plus haut degré de la hiérarchie de l'être. Fârâbi n'a cependant pas dit que le prophète ne pouvait atteindre un tel rang, même s'il n'a pas non plus exprimé clairement qu'il l'atteignait. Selon lui, comme le prophète s'adresse à tous les gens et non à une élite spécifique, il utilise donc le langage rhétorique qui s'adresse à la faculté imaginative et peut être compris par tous.

Lorsque Fârâbi parle de l'unité de la religion et de la philosophie, il veut dire que le prophète a recours au langage rhétorique, tandis que celui du philosophe est démonstratif. C'est la différence qui existe entre les deux, cependant, le prophète et le philosophe parlent d'une seule et même chose.

Vous avez évoqué la cité idéale de Fârâbi, qui a rédigé un fameux traité sur la philosophie politique où l'on retrouve l'influence de Platon. Cependant, après Fârâbi, les philosophes islamiques n'ont accordé que peu d'attention à la philosophie pratique et plus particulièrement à la philosophie politique. Quelle en est la raison?

En réalité, tel était le destin de la philosophie islamique, et il ne pouvait pas en être autrement. Dans l'idéal que Fârâbi a fondé, tout est philosophique, la cité même est une cité philosophique qui

inclut également la religion. En réalité, Fârâbi voulait que la religion soit la philosophie. Avicenne a ensuite remplacé le prophète-philosophe de Fârâbi par le philosophe. La politique trouve donc son sens dans la prophétie. L'islam avait la sharia et une loi, et la société islamique était gérée sur la base de cette loi. Il n'était donc pas nécessaire que la cité de Fârâbi soit quelque peu modérée pour pouvoir être concrètement appliquée. La question n'était plus de fonder une telle cité philosophique. Cette question a fait l'objet d'une nouvelle attention à la Renaissance, avec les théories visant à fonder des cités de la connaissance, des cités scientifiques.

Comme il existait une sharia à appliquer dans le monde musulman, il ne restait plus de place pour le gouvernement d'un dirigeant philosophe.

Dans *La Nouvelle Atlantide*, Francis Bacon a suivi la voie de Platon en remplaçant cependant la philosophie par la philosophie de la science. Comme il existait une sharia à appliquer dans le monde musulman, il ne restait plus de place pour le gouvernement d'un dirigeant philosophe. En outre, les juristes et théologiens islamiques sont rapidement apparus et sont devenus les responsables de l'interprétation de la religion. Si le philosophe était l'interprète de la religion et le législateur, les différences d'opinion auraient été encore plus importantes que celles que l'on a pu observer au cours de l'histoire. Il n'y a donc pas de place pour le développement d'une pensée politique dans la philosophie islamique. Après Nassireddin Tusi, cette dimension pratique et plus spécifiquement politique de la philosophie est donc de moins en moins présente, mais n'a pas pour autant complètement disparu. Elle continue à exister à l'époque de Mollâ Sadrâ, qui parle de la cité idéale dans les mêmes termes que Fârâbi. Cependant, selon Mollâ Sadrâ, cette cité doit être gouvernée par un jurisconsulte (*faqih*). Il a donc préparé le terrain à cette conception du pouvoir selon laquelle la cité doit être gouvernée par un *faqih* – bien que lui-même était en désaccord avec certains jurisconsultes de l'époque, ce qui fut notamment l'une des raisons de son exil à Kahak.

Rezâ Dâvari Ardakâni

En se basant sur les fondements ontologiques, anthropologiques et épistémologiques de la théosophie transcendantale (*hikma mota'aliyya*), Mollâ Sadrâ aurait pu développer toute une philosophie du droit, une philosophie politique… Pourquoi ne l'a-t-il pas fait?

Lorsque la philosophie retourne vers le ciel et les hautes sphères de l'être, la déduction de systèmes de pensée liés au monde terrestre n'est pas une priorité aux yeux des philosophes. Cela était certes possible, mais il n'est pas forcément du ressort de la philosophie de guider l'homme dans ses affaires terrestres. La

philosophie suit ici un cheminement ascendant, elle élève à une transcendance. Ce que vous évoquez ici pourrait cependant avoir une place dans le dernier des quatre voyages évoqués par Mollâ Sadrâ, qui est pour le voyage du philosophe dans le monde terrestre, mais avec Dieu (*bi-l-Haqq fi-l-khalq*). Mais même dans ce dernier voyage, le monde n'est pas au centre, il n'est pas authentique. La philosophie de Mollâ Sadrâ est donc celle d'un passage et d'un cheminement de la terre vers le ciel. Elle vise à donner une dimension céleste au monde terrestre. Dans ce cadre, le philosophe ne cherche donc pas à déduire les résultats des sciences du monde. La démarche inverse est celle de Descartes dont la philosophie a créé un contexte très favorable au développement de la science.

Avant Henry Corbin c'est-à-dire jusqu'au milieu du XXe siècle, des philosophes comme Sohrawardi ou Mollâ Sadrâ sont restés longtemps inconnus en Occident. Après Corbin, davantage d'ouvrages ont été publiés sur leur pensée, mais de façon générale, ces philosophies et leur potentiel sont restés ignorés dans le monde occidental. Selon vous, quelle est la méthode la plus appropriée pour présenter le potentiel de la philosophie islamique? Peut-on considérer la philosophie comparative comme l'une d'entre elles?

Le travail réalisé par Corbin est extraordinaire. Il a fait connaître la philosophie islamique et même certains aspects de l'islam en Occident. Il est cependant révélateur de voir que Corbin n'a pas eu de successeur, mais cela ne signifie pas qu'il n'en aura jamais. A travers Corbin, la philosophie de Mollâ Sadrâ a aussi eu des influences indirectes sur certains penseurs occidentaux. Concernant le second point que vous évoquez, Corbin accordait une grande importance à la philosophie comparative, et peut être considéré comme l'un de ses fondateurs. C'est au travers de cette philosophie que l'importance d'Avicenne, de Sohrawardi ou de Mollâ Sadrâ pourra être mieux perçue. Nous n'étudions pas la philosophie pour «l'utiliser» dans un sens pratique. La philosophie est un rappel. Elle nous dit qui nous sommes, où nous sommes, ce que nous disions et ce que nous pouvons actuellement dire. Je concentre pour ma part tous mes efforts sur la philosophie comparative. Mon but bien sûr n'est pas de défendre tous les philosophes qui ont existé, même si je ne cache pas que je préfère certains et même peut être un par rapport à tous les autres. Cependant, dans le monde philosophique, on ne peut dire «la philosophie est cela, et la pensée philosophique est donc terminée». Cela signifierait la fin de la pensée, et donc celle de l'humanité. Je pense cependant que la comparaison nous permet de comprendre les non-dits des philosophes. Je ne suis pas d'accord avec Léo Strauss sur le fait que les philosophes islamiques choisissaient consciemment de ne pas écrire et de cacher certaines choses. Chaque philosophie a des non-dits. On parle actuellement de la mort de l'écrivain, au sens où ce qui existe est nous et le texte, c'est nous qui lisons les textes qui contiennent des non-dits. Comme tout texte, les écrits d'Avicenne, Sohrawardi et Mollâ Sadrâ contiennent des non-dits que l'on peut extraire et percevoir grâce à la philosophie comparative. Si quelqu'un ne fait que lire et relire les mêmes textes sans connaître les autres philosophies, il pourra moins saisir l'ensemble de ces non-dits. Les spécialistes de Mollâ Sadrâ qui ont passé leur vie à lire ses textes acquièrent des

connaissances très précises de sa philosophie, mais quelqu'un qui connaît cette philosophie ainsi que l'histoire de la philosophie de ces débuts à l'époque contemporaine peut mieux comprendre la place de Mollâ Sadrâ et ce qu'il veut dire. Hors de ce cadre, nous sommes seulement en face de mots et d'expressions que l'on considère comme vrais ou faux. Or, la philosophie n'est pas un ensemble de mots vrais ou faux. Toutes les philosophies ont leur propre place. Si la philosophie était soit vraie soit fausse, elle aurait peu à peu disparu: nous aurions une «vraie» philosophie et un ensemble de théories dépourvues de valeur. La philosophie obéirait alors à la même logique que la physique: par exemple la pensée de Newton serait écartée pour être remplacée par une autre physique. Les philosophies présentent une réflexion sur le monde et la philosophie comparative permet de comparer ces différentes pensées sur le monde. Sans cela, nous ne pouvons comprendre la différence de la notion de doute chez Descartes et Ghazzâli par exemple. Nous serons aussi amenés à dire que David Hume a dit la même chose que Abou-l-Hassan al-Ash'ari concernant la question de la causalité, car cela est en apparence le cas. Les asharites[1] disent que la causalité est en réalité une habitude, David Hume dit exactement la même chose. Mais lorsque nous procédons à la comparaison des mondes de ces penseurs, nous comprenons la profondeur de la différence de leurs préoccupations intellectuelles. Pour les asharites, la causalité est une «habitude de Dieu» (*'âdat Allah*) tandis que pour Hume, elle est l'habitude des gens (*'âdat al-nâs*). Selon la première vision du monde, l'homme n'est pas l'agent de ses propres actions, Dieu est l'Agent par excellence et fait ce qu'Il veut. La cause est Dieu. Pour Hume, il n'est nullement question d'un principe divin et de justifier la place de Dieu dans le monde, le fond de la question de la causalité est plutôt épistémologique.

Comme tout texte, les écrits d'Avicenne, Sohrawardi et Mollâ Sadrâ contiennent des non-dits que l'on peut extraire et percevoir grâce à la philosophie comparative. Si quelqu'un ne fait que lire et relire les mêmes textes sans connaître les autres philosophies, il pourra moins saisir l'ensemble de ces non-dits.

Couverture du livre Mâ va râh-e doshvâr-e tajaddod *(Nous et la difficile voie de la modernité) de Rezâ Dâvari Ardakâni*

L'approche philosophique de Henry Corbin n'était pas historique. Il accordait au contraire beaucoup d'importance au concept de métahistoire et était davantage à la recherche d'une vérité transcendant les différentes époques. Selon lui, quel

message la philosophie de Sohrawardi ou de Mollâ Sadrâ pouvait-elle apporter à l'Occident?

Je suis d'accord avec vous concernant le fait que Corbin ne considérait pas la philosophie comme un phénomène historique, mais en même temps, toute son attention était tournée vers l'histoire. Si l'on regarde son œuvre, et plus particulièrement dans ses écrits qui ne concernent pas la philosophie islamique, il parle énormément d'histoire. Cependant, la pensée est dans un certain sens historique, elle apparaît dans le temps. La pensée islamique est la réponse à la question de l'être dans le monde musulman. On ne peut la séparer de ce contexte. La pensée de Socrate et de Platon est une pensée athénienne, qui connut ensuite un cheminement en Orient puis dans l'Europe médiévale pour arriver à l'époque moderne où elle fut l'objet de nouvelles interprétations. Le message principal de Corbin concernant la philosophie de Sohrawardi et de Mollâ Sadrâ est que ces penseurs n'appartiennent pas au passé. Il prend dans ce sens position face aux orientalistes qui tendent à considérer chaque phénomène selon son époque en disant qu'il est désormais passé et dépassé. Il s'oppose donc à la pensée sociologiste et historiciste. La philosophie de Sohrawardi et de Mollâ Sadrâ est selon lui une pensée qui demeure vivante et à laquelle on peut se référer pour résoudre nos problèmes actuels. L'Occident a aussi ses propres problèmes, et peut donc se référer aux pensées du passé, lui soumettre ses questionnements. Par conséquent, il ne faut donc pas fermer cette porte et penser que ce qui appartient au passé n'a plus rien à nous dire et à nous apprendre; que la pensée d'Avicenne ou de Thomas d'Aquin appartient au Moyen Age et n'a donc plus aucune utilité. Corbin pensait que la philosophie islamique était une pensée vivante, et non une chose que l'on devait ignorer sous prétexte que parce que nous sommes à l'époque de la «modernité», la philosophie moderne nous suffit. ■



Couverture du livre Negâhi digar be târikh-e falsafeh-ye eslâmi *(Un autre regard sur l'histoire de la philosophie islamique) de Rezâ Dâvari Ardakâni*

Le message principal de Corbin concernant la philosophie de Sohrawardi et de Mollâ Sadrâ est que ces penseurs n'appartiennent pas au passé. Il prend dans ce sens position face aux orientalistes qui tendent à considérer chaque phénomène selon son époque en disant qu'il est désormais passé et dépassé. Il s'oppose donc à la pensée sociologiste et historiciste.

1. Ecole théologique musulmane fondée au IXe siècle par Abou-l-Hassan al-Ash'ari et qui domina l'islam sunnite pendant plusieurs siècles. Cette école critiquait notamment le rationalisme excessif des mutazilites et mettait davantage l'accent sur l'importance de la foi dans la religion.

La découverte des philosophies islamiques par les Occidentaux au Moyen Age*

Karim Modjtahedi

Traduction et adaptation:
Sara Mirdâmâdi

La question de la découverte des Occidentaux des différentes philosophies islamiques au Moyen Age est indiscutablement une question historique, mais comporte également de nombreuses autres dimensions. Le fait même de s'intéresser à une autre culture révèle la présence d'un état d'esprit particulier chez un peuple d'une époque donnée. Cet intérêt peut être motivé par une volonté de perfectionner et de combler certaines lacunes ou, au contraire, par une volonté de défendre et d'affirmer sa propre culture. Depuis le premier quart du XIIe siècle, les noms de Fârâbi, Avicenne mais aussi de Ghazzâli, puis, à partir du XIIIe siècle, celui d'Averroès étaient largement connus en Occident. Comme nous le verrons, la découverte de ces philosophies par certains penseurs et intellectuels a entraîné l'émergence de tout un mouvement de traductions et d'emprunts qui ont à leur tour donné lieu à la rédaction de nombreuses œuvres, pas nécessairement plus profondes, mais du moins plus personnelles et s'accordant avec les nécessités et traditions locales. Nous évoquerons donc également l'influence de ces pensées dans la transformation des philosophies occidentales en comparant notamment les influences respectives d'Avicenne et d'Averroès.

De façon générale, la plupart des historiens divisent la découverte de la pensée islamique en Occident en trois périodes principales:

1. Une première période qui commence avec les Carolingiens et se prolonge jusqu'au XIIe siècle. Durant cette période, les Occidentaux se penchent avant tout sur les différents arts et sciences expérimentales des pays musulmans.

2. Une seconde période allant des trois derniers quarts du XIIe siècle au milieu du XIIIe siècle, qui est l'époque des grandes traductions. A partir du début du XIIIe siècle, ce processus de traduction coïncide avec la fondation des premières universités qui contribuent à leur développement.

3. Une troisième période commençant environ à partir de la seconde moitié du XIIIe siècle et qui se prolonge, notamment du fait de la présence des averroïstes latins, jusqu'au début de la Renaissance.

La première période

La première période de la découverte de certains aspects de la civilisation islamique par les Occidentaux concerne essentiellement les sciences et les arts diffusés grâce à plusieurs personnalités de l'époque. La première d'entre elle, Gerbert (938-1003) peut être considérée comme le premier lien et intermédiaire entre les sciences islamiques et les centres scientifiques occidentaux. Gerbert était avant tout un professeur qui diffusa l'enseignement d'ouvrages comme *Isagoge* de Porphyre ou encore de certains ouvrages d'Aristote. Il attira également de nouveau l'attention sur les questions posées par Boèce. Constantin l'Africain (1015-1087) porta également une grande attention aux sciences et techniques provenant des pays musulmans de l'époque, ainsi que Adelhard, l'Anglais qui voyagea en Espagne, Italie, Afrique du Nord ou encore en Asie Mineure pour renforcer ses connaissances dans ce domaine. Après ses voyages, il devint l'un des spécialistes dans la traduction et la diffusion des œuvres philosophiques et mathématiques

des musulmans. Après Gerbert, il fut l'une des personnes les plus importantes et influentes dans la diffusion des sciences courantes chez les musulmans de l'époque au sein des écoles occidentales. Il est également l'auteur de plusieurs ouvrages dont *De eodem e diverso* dont l'importance philosophique fut très importante, et où il s'efforce notamment de concilier la pensée de Platon et d'Aristote. Dans le domaine religieux, Pierre de Cologne (1092-1156) fut le premier à traduire le Coran en latin. Le nombre de personnes ayant voyagé à l'époque de l'Europe en Orient, dans le but d'acquérir des connaissances dans le domaine de la philosophie, de la médecine, des mathématiques ou de l'astrologie est sans aucun doute bien plus élevé que les quelques noms que nous venons de citer et qui sont restés dans les documents historiques.

La seconde période

La première période a ainsi contribué à créer un contexte favorable au développement d'une attention plus particulière sur la philosophie islamique. La découverte des grands philosophes islamiques tels que Fârâbi, Avicenne ou Ghazzâli par les Occidentaux a commencé au milieu du XIIe siècle, et leur influence est clairement observable au début du XIIIe siècle avec la fondation des premières universités européennes, ainsi que durant ce même siècle avec l'apparition de grands penseurs comme Bonaventure, Albert le Grand ou Thomas d'Aquin. Le développement de la philosophie et de la théologie au XIIIe siècle, qui correspond à l'apogée de la pensée occidentale au Moyen Age, s'est réalisé immédiatement après la diffusion des philosophies islamique et juive, et s'est également faite en parallèle avec la



Débat imaginaire entre Averroès et Porphyre, (tiré du Liber de herbis *de Monfredo de Monte Imperiali, XIVe siècle).*

découverte des œuvres scientifiques, philosophiques et morales d'Aristote.

Les chrétiens d'Occident ont pu être en relation avec la culture islamique dans deux lieux principaux: la Sicile, et la ville de Tolède qui fut sous la domination des musulmans jusqu'en 1085, et par la suite l'un des centres d'activités culturelles et religieuses en Occident durant près de quatre siècles.

Gerbert (938-1003) peut être considéré comme le premier lien et intermédiaire entre les sciences islamiques et les centres scientifiques occidentaux. Il était avant tout un professeur qui diffusa l'enseignement d'ouvrages comme *Isagoge* de Porphyre ou encore de certains ouvrages d'Aristote.

D'un point de vue historique, les premières démarches officielles en vue de connaître les œuvres philosophiques présentes à Tolède furent le fruit de l'initiative d'un moine cistercien, Raymond de Sauvetat (1090-1163). Ce dernier fut évêque de Tolède durant environ 25 ans et réunit autour de lui un

groupe de traducteurs et d'écrivains chrétiens, juifs et musulmans qu'il encouragea à traduire des œuvres d'Aristote, de Fârâbi, d'Avicenne ou encore de Ghazzâli. Il fut ainsi le fondateur du centre de traduction de Tolède. Les premières traductions réalisées étaient imprécises. Cependant, la question n'était pas seulement de connaître la philosophie grecque: en effet, les musulmans n'étaient pas de simples transmetteurs de la philosophie de Platon ou d'Aristote, mais avaient également innovés sur de nombreux points qui ont par la suite eu une énorme influence sur la philosophie scolastique.

La découverte des grands philosophes islamiques tels que Fârâbi, Avicenne ou Ghazzâli par les Occidentaux a commencé au milieu du XIIe siècle, et leur influence est clairement observable au début du XIIIe siècle avec la fondation des premières universités européennes, ainsi que durant ce même siècle avec l'apparition de grands penseurs comme Bonaventure, Albert le Grand ou Thomas d'Aquin.


Avicenne

Parmi les traducteurs les plus importants de Tolède, nous pouvons citer les noms de Gondisalvi et de Ibn Dâvoud (Avendeath). Bien que postérieur, Gérard de Crémone eut aussi un rôle important dans ce domaine. Gondisalvi s'est avant tout intéressé aux œuvres de Fârâbi et d'Avicenne. Il a également traduit la *Métaphysique* d'Aristote de l'arabe au latin, ainsi que la *Métaphysique* du *Shifâ'* d'Avicenne avec l'aide de Jean d'Espagne et d'un traducteur juif. Plus tard, Gérard de Crémone traduisit un ouvrage intitulé *Liber de Causis* qui eut une influence profonde dans la philosophie du Moyen Age, se situant dans la tradition néo-platonicienne et étant en réalité un résumé d'un ouvrage de Proclus. Plusieurs traducteurs anglais tels qu'Alfred de Sarashel, Daniel de Morley, ou Michel Scot ont également eu un rôle important dans les traductions réalisées à Tolède.

La troisième étape

Durant cette période, la connaissance des Occidentaux de la philosophie islamique peut être divisée en deux courants principaux qui se complètent l'un l'autre. L'un se base sur la philosophie d'Averroès et ses commentaires d'Aristote, et l'autre est constitué par les activités de l'Université d'Oxford s'inspirant de la

physique aristotélicienne et l'accordant avec la réalisation d'expériences directes dans le monde extérieur. A ce titre, il faut rappeler que la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote ont d'abord été découvertes en Occident à travers les textes d'Avicenne, puis par les commentaires d'Averroès. Cette époque marque donc l'émergence de deux orientations profondément différentes entre l'Université d'Oxford et l'Université de Paris, l'une orientée vers les sciences expérimentales et l'autre vers les sciences purement spéculatives. Parmi les figures importantes de cette période, nous pouvons citer Alfred Anglicus, Daniel de Morley, ou encore Michel Scot. Ce dernier fut, au début du XIIIe siècle, le plus grand introducteur de la pensée péripatéticienne – avec une forte tendance averroïste – en Occident, et traduisit en latin plusieurs œuvres d'Averroès.

L'une des plus grandes figures de l'Université d'Oxford de l'époque fut Roger Bacon. De façon générale, l'entreprise de traduction commencée à Tolède continua durant cette période au sein de cette université.

L'ensemble des traductions réalisées durant les seconde et troisième périodes eurent une influence inégale. Nous pouvons distinguer quatre tendances principales:

1. L'émergence d'un courant de pensée qu'Etienne Gilson a appelé "augustinisme avicennisant" sous l'influence des traductions d'ouvrages de Fârâbi et d'Avicenne. Ce courant est avant tout présent à partir de la seconde moitié du XIIe siècle et au début du XIIIe siècle, et permit une revivification de l'influence de la pensée d'Augustin dans la théologie chrétienne de l'époque. Cette tendance a eu une influence notable chez les Franciscains.

2. L'influence directe de la philosophie d'Avicenne auprès de grands théologiens tels qu'Albert le Grand ou Thomas d'Aquin, tous deux dominicains. Grâce à leur connaissance de Guillaume de Moerbeke, théologien dominicain d'origine grecque, ainsi que de ses œuvres, Albert de Grand et Thomas d'Aquin savaient parfaitement qu'il existait d'importantes différences entre la pensée d'Aristote et la philosophie péripatéticienne des penseurs musulmans, et que certaines œuvres attribuées à Aristote ayant une grande importance dans le monde musulman n'étaient en réalité pas de lui. Cependant, dans leur projet de rationalisation de la théologie chrétienne, ils utilisèrent largement la pensée d'Avicenne, surtout dans le domaine de la question de la distinction entre l'être et l'essence, l'immatérialité et


Etienne Gilson

> Gondisalvi s'est avant tout intéressé aux œuvres de Fârâbi et d'Avicenne. Il a également traduit la *Métaphysique* d'Aristote de l'arabe au latin, ainsi que la *Métaphysique* du *Shifâ'* d'Avicenne avec l'aide de Jean d'Espagne et d'un traducteur juif.

l'indépendance de l'intellect, ou encore la matière comme principe d'individuation. En outre, au XIVe siècle et de manière différente, Avicenne eut une influence considérable sur la pensée de Duns Scot, qui s'opposa néanmoins à la philosophie thomiste.

Albert de Grand et Thomas d'Aquin savaient parfaitement qu'il existait d'importantes différences entre la pensée d'Aristote et la philosophie péripatéticienne des penseurs musulmans, et que certaines œuvres attribuées à Aristote ayant une grande importance dans le monde musulman n'étaient en réalité pas de lui. Cependant, dans leur projet de rationalisation de la théologie chrétienne, ils utilisèrent largement la pensée d'Avicenne.


Thomas d'Aquin

3. La tradition philosophique d'Averroès ainsi que ses interprétations de la pensée d'Aristote fut à l'origine de l'apparition d'une école de pensée connue sous le nom d'"averroïsme latin" et qui dura près de trois siècles, de la seconde moitié du XIIIe siècle au début de la Renaissance.

4. L'ensemble des courants de pensées qui se développèrent à Oxford au milieu du XIIIe siècle, qui avaient une forte empreinte scientifique et expérimentale.

Les courants augustiniens et avicenniens au Moyen Age selon Etienne Gilson

Selon Etienne Gilson[1], durant le XIIe siècle eut lieu le premier mélange des philosophies islamiques avec les traditions chrétiennes. Les textes de Ghazzâli dont s'était servi Gondisalvi pour effectuer quelques rectifications dans la philosophie d'Avicenne devinrent alors la source d'un ensemble de philosophies qui, selon lui, faisaient partie d'un courant qu'il appelle "augustinisme avicennien". Selon Gilson, concernant la transmission des savoirs philosophiques des musulmans en Occident, les historiens spécialistes de l'histoire de la philosophie au Moyen Age ont avant tout porté leur attention sur l'influence de la pensée d'Averroès. Cela est selon lui en partie naturel, car en pratique les plus grands théologiens chrétiens du XIIIe siècle, appartenant à la tradition franciscaine avec Bonaventure ou à la tradition dominicaine avec Albert le Grand ou Thomas d'Aquin, se sont avant tout opposés aux pensées des averroïstes de leur époque. Durant le siècle suivant, cette influence et cette opposition est demeurée, et à travers différentes voies, la pensée d'Averroès fut l'objet de débats pour ou contre

pendant une longue période. Selon Gilson, l'influence de la tradition philosophique d'Avicenne n'eut pas la dimension controversée de la pensée d'Averroès, mais sans aucun doute et durant au moins plus d'un siècle, elle eut une influence beaucoup plus profonde et effective. L'influence d'Avicenne se manifesta sous deux formes principales: à travers ses propres œuvres, et à travers les sévères critiques de Ghazzâli à son égard que connaissaient Gondisalvi. Selon Gilson, Ghazzâli a exprimé la philosophie d'Avicenne en soulignant davantage son but gnostique – du moins selon la lecture de Gondisalvi. Les écrits de Ghazzâli ont donc également contribué à faire connaître la pensée d'Avicenne en Occident. Gilson pensait également que l'interprétation de Gondisalvi de certains aspects de la pensée avicennienne et notamment de l'intellect agent (*'aql-e fa'âl*) avait servi la tradition gnostique chrétienne de type augustinienne. Il a donc parfois interprété la pensée d'Avicenne à son goût, en éclairant la gnose chrétienne d'inspiration augustinienne avec la psychologie (*'ilm an-nafs*) d'Avicenne. Les travaux de Gondisalvi, dont Albert le Grand avait connaissance et qu'il a utilisés, ont donc été à la source d'une transformation dans les traditions de pensée chrétienne et ont ouvert la voie à l'émergence d'un courant de pensée augustinien-avicennien en Occident médiéval.

L'influence de la philosophie d'Avicenne et des traditions néoplatoniciennes chrétiennes

Dans l'un de ses ouvrages, Etienne Gilson fait référence à un livre contenant des textes qui, au Moyen Age, traitait de la question de l'intellect et contenait plusieurs traités de Fârâbi et d'Avicenne, dont l'un intitulé *De Intelligentiis*. Ce



Albert de Grand, fresque de Tommaso da Modena

traité a été durant de nombreuses années faussement attribué à Avicenne. Il comporte de nombreux éléments de la pensée chrétienne, et a sans doute été écris par Gondisalvi. Bien que son auteur soit sans doute un chrétien, il est un exemple relativement complet des philosophies péripatéticiennes et néoplatoniciennes au sein desquelles se reflète l'apport de la pensée islamique.

> Selon Gilson, l'influence de la tradition philosophique d'Avicenne n'eut pas la dimension controversée de la pensée d'Averroès, mais sans aucun doute et durant au moins plus d'un siècle, elle eut une influence beaucoup plus profonde et effective.

Dans ce traité, les traditions philosophiques grecque, musulmane et chrétienne sont totalement mêlées les unes aux autres. Un autre exemple du mélange des pensées d'Avicenne avec la tradition platonicienne en Occident est l'ouvrage intitulé *Liber Avicenne in primis et secundis substaiis*. Bien que le titre contienne le nom d'Avicenne, ce livre

n'est pas de lui. Certains l'on attribué à Gondisalvi, ce qui ne semble pas non plus être le cas. Cet ouvrage opère en tout cas un rapprochement entre la tradition néoplatonicienne islamique et chrétienne. C'est un document précieux permettant d'étudier la réaction des chrétiens face à la philosophie islamique et juive avant la période qui fut essentiellement marquée par l'étude de la philosophie d'Averroès. Malgré les critiques sévères de Guillaume d'Auvergne contre la philosophie d'Avicenne, l'influence de ce philosophe dans la constitution de la théologie et de la philosophie occidentales est bien plus profonde pour que l'on puisse uniquement la résumer avec l'expression d' "augustinisme avicennisant" forgée par Gilson. Comme nous l'avons évoqué, Avicenne a eu une influence centrale dans la pensée de Thomas d'Aquin, et ce dernier non seulement ne fait pas partie de l'"augustinisme avicennisant", mais bien à la tradition de pensée opposée. En outre, au XIVe siècle, Avicenne a eu une influence centrale dans la pensée de Duns Scot et dans la constitution de son système philosophique, alors même que sa philosophie ne fait partie d'aucun des deux grands courants de pensée cités précédemment.

Au cours du XIIe siècle et après, aucun philosophe n'a totalement accepté les idées d'Avicenne telles quelles: ainsi, la plupart ont seulement emprunté certains éléments de sa pensée, et non tout son système philosophique. Parmi tous les philosophes islamiques étudiés par les occidentaux au Moyen Age, seul Averroès est à l'origine d'un courant de pensée indépendant nommé l'averroïsme latin.

Comparaison du type d'influence de la pensée d'Avicenne et d'Averroès dans la transformation de la pensée occidentale

Au cours du XIIe siècle et après, aucun philosophe n'a totalement accepté les idées d'Avicenne telles quelles: ainsi, la plupart ont seulement emprunté certains éléments de sa pensée, et non tout son système philosophique. Parmi tous les philosophes islamiques étudiés par les occidentaux au Moyen Age, seul Averroès est à l'origine d'un courant de pensée indépendant nommé l'averroïsme latin. Cependant, l'influence de la pensée d'Avicenne s'est faite de façon plus profonde et moins visible. Au contraire, la pensée d'Averroès a été acceptée dans sa quasi-totalité par un certain nombre de penseurs qui voulaient s'opposer aux philosophies officielles de l'époque ou aux philosophies de Thomas d'Aquin et de Raymond Lulle. Il existait également des théologiens de tendance averroïste dont le plus connu au XIIIe siècle fut Siger de Brabant, qui enseigna à l'Université de Paris de 1266 à 1277 et y défendit activement les idées d'Averroès. Sur la base des commentaires d'Averroès concernant les œuvres d'Aristote, Siger de Brabant s'efforçait d'éliminer tout élément néo-platonicien du système de pensée aristotélicien. Il considérait que la philosophie d'Aristote était en totale opposition avec les principes du christianisme, et séparait donc la philosophie de ce dernier de la théologie chrétienne. Sa pensée inspira les tenants croyant en l'existence d'une "double vérité", c'est-à-dire d'une vérité philosophique et scientifique totalement séparée de la vérité de la religion.

Après Siger de Brabant, l'un des plus importants partisans de l'averroïsme latin fut Jean de Baconthrop au XIVe siècle. De fait, la pensée d'Averroès fut l'objet d'attention non seulement durant deux siècles, mais fut également, au début de la Renaissance, à l'origine de l'apparition d'un centre culturel de première importance à Padoue, au nord de l'Italie.

Selon Henry Corbin, "*tandis que l'avicennisme, en Occident pour une courte durée, en Iran jusqu'à nos jours, tendait à fructifier en vie mystique, l'averroïsme latin aboutissait à l'averroïsme politique de Jean de Jandun et de Marsile de Pardoue au XIVe siècle. De ce point de vue, les noms d'Avicenne et d'Averroès pouvaient être pris comme les symboles des destinées spirituelles respectives qui attendaient l'Orient et l'Occident, sans que la divergence de celles-ci soit imputable au seul averroïsme.*"[2]

Ainsi, au Moyen Age, du fait de l'existence de contradictions internes culturelles et intellectuelles, les penseurs se sont tournés vers une pensée "autre", c'est-à-dire la philosophie islamique. Cependant, la connaissance de la pensée des philosophes islamiques n'était pas un but en soi: comme nous l'avons vu, les différents philosophes et théologiens ont utilisé ces pensées davantage pour répondre à plusieurs objectifs notamment philosophiques, théologiques, mystiques, scientifiques et mêmes parfois politiques. ■



Siger de Brabant, en rouge en haut à droite, illustration du Paradiso de Dante

1. Etienne Gilson (1884-1978) est un important historien de la philosophie et philosophe thomiste français. Il fut également l'un des maîtres de Henry Corbin.
2. Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Folio essais, 1986, p. 344.

Sources:

-Bréhier, Emile, *Histoire de la Philosophie. Moyen Age et Renaissance*, PUF, Paris, 1967.
-Copleston, Frederik, *La philosophie médiévale*, traduction française, Casterman, 1964.
-Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, 1964.
-Corbin, Henry, *Avicenne et le récit visionnaire*, Bibliothèque iranienne, Téhéran-Paris, 1945.
-Gilson, Etienne, *La philosophie au Moyen Age*, Payot, Paris, 1947.
-Gilson, Etienne, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, Vrin, Paris, 1986.
-Sharif, Mohammad, *Târikh-e falsafeh dar eslâm* (Histoire de la philosophie en islam), Vol. 3., Markaz-e nashr-e dâneshgâhi, Téhéran, 1988.

*Cet article est une traduction résumée de l'article "Ashenâ'ie gharbiân bâ falsafeh-hâye eslâmi dar Qoroun-e Vostâ" (La découverte des philosophies islamiques par les Occidentaux au Moyen Age) in Modjtahedi, Karim, *Falsafeh dar qoroun-e Vosta – Majmou'eh Maghâlât* (La philosophie au Moyen Age – Recueil d'articles), Amir Kabir, 2000, pp. 183-226.

L'importance de Mollâ Sadrâ dans la philosophie iranienne et islamique

Seyyed Hossein Nasr*
Traduction: Babak Ershadi

Sadreddin Mohammad Shirâzi, plus connu sous le nom de "Mollâ Sadrâ" naquit dans la ville de Shirâz. Sa date de naissance nous est restée inconnue pendant longtemps, jusqu'à ce que des chercheurs découvrent il y a quelques décennies la copie d'un manuscrit original de Mollâ Sadrâ portant une inscription de l'auteur: «*J'ai appris ce point à l'aube du vendredi 7 Jomâdâ al-Awwal de l'an 1037, à l'âge de 58 ans*.» D'après cette note, Mollâ Sadrâ serait né à Shirâz vers 979 ou 980 de l'Hégire (correspondant à 1572 ou 1573 de l'ère chrétienne). En réalité, cette date et celle de son décès sont les seules que nous connaissons de la vie de Mollâ Sadrâ Shirâzi.

La vie de Mollâ Sadrâ

La vie de Mollâ Sadrâ fut ponctuée d'une série de difficultés et de changements brusques. Ce grand penseur n'a jamais reçu de son vivant la place et l'estime qu'il méritait réellement. La biographie de Mollâ Sadrâ se confond en grande partie avec celle de sa vie intellectuelle: le développement progressif de ses pensées, la rédaction de ses œuvres écrites, les cours qu'il donnait à ses disciples, et ses relations avec ces derniers dont certains devinrent plus tard les auteurs d'importants livres philosophiques.

Nous pouvons diviser la vie de Mollâ Sadrâ Shirâzi en trois périodes, en commençant par son enfance et les débuts de sa formation. Son père était un notable de la ville de Shirâz, et avait assez de moyens pour pouvoir assurer une très bonne éducation à son fils. D'ailleurs, dès les premières années de sa vie, Mollâ Sadrâ a prouvé qu'il avait des dons ainsi que de très bonnes capacités intellectuelles pour réussir dans ses études.

A cette époque-là, la ville d'Ispahan était la capitale politique de l'empire des Safavides. Ispahan était également le centre principal des arts et des sciences de l'Iran. De nombreuses grandes écoles furent ainsi fondées au sein de la capitale, dont certaines existent encore aujourd'hui. Les plus grands maîtres de l'époque enseignaient dans les grandes écoles d'Ispahan spécialisées dans différentes disciplines. Il était donc tout à fait naturel qu'Ibrâhim, le père du jeune Sadreddin, décide d'envoyer son fils à Ispahan pour continuer ses études. Le système d'enseignement des anciennes écoles en Iran était évidemment très différent de ce que nous connaissons aujourd'hui. Un étudiant sérieux et talentueux devait consacrer une partie importante de son existence, voire toute sa jeunesse, à l'apprentissage des sciences. A l'époque de Mollâ Sadrâ, pour atteindre le degré d'*ijtihâd*, c'est-à-dire la capacité de déduire de nouvelles lois et fatwas sur la base du Coran et de la sunna, il fallait au moins une vingtaine d'années d'études.

A Ispahan, Mollâ Sadrâ eut la chance de participer aux cours de trois grands maîtres: Sheikh Bahâ'i, Mirdâmâd, et Mir Fendereski.

En assistant aux cours de Sheikh Bahaï, le jeune Sadreddin apprit les enseignements islamiques traditionnels, notamment la jurisprudence islamique (*fiqh*) et les hadiths chiites. Après quelques années, Sheikh Bahaï autorisa officiellement Mollâ Sadrâ à enseigner les mêmes cours. Sheikh Bahaï était un ami de longue date d'un autre grand maître de

l'époque, Mirdâmâd, que ses élèves surnommaient le «Troisième maître» (après Aristote et Fârâbi). A l'instar de Sohrawardi, ce célèbre philosophe de l'époque safavide croyait que la vraie philosophie était celle qui conduirait à une expérience gnostique et théosophique. Mirdâmâd devint le principal maître de Sadreddin Shirâzi en philosophie.

Certains documents confirment que Mollâ Sadrâ participa également aux cours d'une personnalité plus ou moins mystérieuse de l'Ispahan des Safavides: Mir Fendereski. Ce dernier voyageait souvent entre l'Iran et l'Inde, où de nombreux philosophes et penseurs iraniens adeptes de la théosophie orientale (*hikmat al-ishrâq*) de Sohrawardi s'étaient réfugiés à la cour de l'empereur mongol Akbar Shâh. Mir Fendereski contribua activement au mouvement de la traduction d'œuvres sanscrites en persan, mouvement qui eut une influence considérable sur la vie intellectuelle et culturelle de l'Iran aux XVIe et XVIIe siècles.

Après ces années d'études à Ispahan commence la seconde étape principale de l'existence de Sadreddin Shirâzi. Il ne faut pourtant pas croire que l'ambiance d'Ispahan ait été favorable à un jeune maître qui – après avoir participé aux cours des grands maîtres connus et reconnus de son temps – ne souhaitait suivre que sa propre intuition et ses théories personnelles. Mollâ Sadrâ savait déjà qu'il allait mettre les pieds sur un chemin périlleux: plus il affirmait ses opinions personnelles et s'écartait des théories philosophiques officielles, plus il devait en même temps faire preuve d'intransigeance et d'esprit combatif face aux obstacles que lui créaient les suivistes et imitateurs des maîtres anciens. A cette époque, Mollâ Sadrâ écrit: *«J'ai consacré ma vie, ma jeunesse et toutes mes forces à l'apprentissage de la théosophie divine. J'ai lu – autant que je pouvais – les œuvres des sages et des auteurs vertueux pour connaître et apprendre leurs intuitions, leurs opinions et leurs enseignements. J'ai étudié les œuvres des grands maîtres grecs, chapitre par chapitre. Cependant, de nombreux obstacles se sont dressés devant moi et m'ont empêché d'exprimer mes convictions. Les jours ont passés les uns après les autres, sans que je puisse réussir dans la mission qui était la mienne… Je voyais que les gens n'avaient pas la force de comprendre et que leurs yeux restaient aveugles à la lumière de la sagesse et aux secrets de la connaissance. Leur inimitié et leur hostilité, ma déception et mon désenchantement m'ont conduit enfin à l'isolement. Avec un cœur brisé, j'ai donc décidé de me contraindre à*



Mollâ Sadrâ

A Ispahan, Mollâ Sadrâ eut la chance de participer aux cours de trois grands maîtres: Sheikh Bahâ'i, Mirdâmâd, et Mir Fendereski.

l'isolement dans un lieu lointain, de rester ignoré et de demeurer incognito. J'ai suivi ainsi la leçon de mon maître, de mon ami et de mon confident, le vénéré Imam Ali, le premier Imam, le père des Imams, le maître des martyrs et des pieux vertueux: dissimuler mes convictions (taqiyya).*»*

Mollâ Sadrâ se vit donc obligé de quitter Ispahan pour se libérer des pressions et des chantages de ses adversaires et détracteurs. Il quitta la grande capitale de l'Empire et se réfugia dans un petit village, Kahak, situé à trente kilomètres au sud-est de Qom. Ce village isolé et lointain a pourtant une valeur symbolique en raison de sa situation géographique: il se trouve près de Jamkarân, un lieu saint situé au cœur du désert central de la Perse, dédié au dernier Imam des chiites duodécimains, le vénéré Mahdi dont les chiites attendent depuis des siècles la parousie.

Mollâ Sadrâ vécut pendant onze ans à Kahak où il se donna entièrement à la découverte des vérités spirituelles. Il profita de ce long recueillement pour se plonger dans de profondes méditations et contemplations. Pendant cette période, Mollâ Sadrâ arriva à la conviction que sans méditation et intuition, la philosophie ne reste qu'un effort mental stérile.

Mollâ Sadrâ vécut pendant onze ans à Kahak où il se donna entièrement à la découverte des vérités spirituelles. Il profita de ce long recueillement pour se plonger dans de profondes méditations et contemplations. Pendant cette période, Mollâ Sadrâ arriva à la conviction que sans méditation et intuition, la philosophie ne reste qu'un effort mental stérile. Pendant son séjour à Kahak, Sadreddin fit tout pour rester sous le couvert de l'anonymat, mais ses disciples finirent par retrouver sa trace. Ils furent alors nombreux à se rendre au petit village et formèrent un cercle autour de leur maître.

Commence alors la troisième période de sa vie. Le gouverneur de Shirâz, Allâhverdi Khân, avait fait construire une grande école à Shirâz et avait obtenu l'aval de l'empereur Shâh Abbâs II pour inviter Mollâ Sadrâ à regagner sa ville natale et à enseigner au sein de son école. La nouvelle du retour de Mollâ Sadrâ à Shirâz et des cours qu'il donnait à l'école du Khân transforma Shirâz en une nouvelle cité des sciences. Pendant ces années, Sadreddin Shirâzi se consacra entièrement à l'enseignement et à la rédaction de nouvelles œuvres dont certaines restèrent malheureusement inachevées. La première leçon qu'il donnait à ses élèves était composée de quatre conseils: «se désintéresser de la fortune, dédaigner les ambitions, repousser l'imitation aveugle, et s'abstenir de commettre des péchés.»

Pendant les soixante-dix ans de sa vie, et malgré toutes ses occupations, Mollâ Sadrâ réussit à faire sept fois le pèlerinage obligatoire à La Mecque (*hajj*). Il décéda en 1640 dans la ville de Bassora (sud d'Irak) où il fut inhumé, alors qu'il revenait de son septième pèlerinage.

L'œuvre de Mollâ Sadrâ

Mollâ Sadrâ est l'auteur d'une œuvre gigantesque: quarante volumes dont certains de cent pages et d'autres de plusieurs centaines de pages. Dans ses

livres et essais, Mollâ Sadrâ aborde pratiquement tous les thèmes de la philosophie islamique. Plusieurs ouvrages de Mollâ Sadrâ réunissent ses idées personnelles et les résultats de ses recherches et méditations, tandis que d'autres sont des commentaires et interprétations d'ouvrages d'autres auteurs.

Mollâ Sadrâ commenta l'œuvre monumentale d'Avicenne, *Kitâb al-Shifâ'* (Le livre de la guérison), et *Hikmat al-Ishrâq* (La théosophie des lumières) de Sohrawardi. Dans son commentaire des *Usoul al-Kâfi*, le grand recueil des enseignements des Imâms du chiisme duodécimain, Sadreddin Shirâzi présenta un exposé parfait de la philosophie chiite. Mais cette œuvre est malheureusement demeurée inachevée. Mollâ Sadrâ est également l'auteur de commentaires de plusieurs sourates du Coran. Dans son exégèse coranique, Sadreddin Shirâzi est essentiellement en quête des significations ésotériques et mystiques du texte sacré. Cet ouvrage et les commentaires que les disciples de Mollâ Sadrâ écrivirent à son sujet constituent une référence incontournable de l'approche philosophique dans l'exégèse herméneutique du Coran.

Mollâ Sadrâ commenta l'œuvre monumentale d'Avicenne, *Kitâb al-Shifâ'* (Le livre de la guérison), et *Hikmat al-Ishrâq* (La théosophie des lumières) de Sohrawardi. Dans son commentaire des *Usoul al-Kâfi*, le grand recueil des enseignements des Imâms du chiisme duodécimain, Sadreddin Shirâzi présenta un exposé parfait de la philosophie chiite.

Le chef-d'œuvre de Mollâ Sadrâ qui présente le résultat de ses pensées philosophiques et l'ensemble de son



Maison de Mollâ Sadrâ à Kahak

système s'intitule *Al-Asfâr al-Arba'a al-'Aqliyya* (Les quatre voyages spirituels[1]) et contient près de deux mille pages. Deux disciples de Mollâ Sadrâ qui furent également ses gendres écrivirent des commentaires très précieux sur ce chef-d'œuvre: Mollâ Mohsen Feyz et Abdol-Razzâq Lâhiji. A partir du XVIIe siècle, de nombreux auteurs ont commenté et expliqué *Les quatre voyages* car en réalité, la connaissance et la compréhension de la philosophie chiite jusqu'à nos jours passe forcément par l'étude de la grande Somme de Mollâ Sadrâ.

Pendant ces longues années d'isolement et de solitude à Kahak, Mollâ Sadrâ passa de l'étape théorique de la pensée philosophique à celle de la conviction profonde et "vécue". Mollâ Sadrâ pensait, comme ses prédécesseurs, que ce passage ne pouvait réellement s'effectuer qu'au travers de la spiritualité chiite.

Dans l'introduction de l'ouvrage, Mollâ Sadrâ écrit: «*Alors, que je vivais depuis longtemps dans l'isolement et l'anonymat, par la force de mes profondes méditations, la chaleur de la lumière de la vérité mit mon être en feu et en flamme. Mon cœur reçut les lumières du royaume céleste, et il vit soudain se déchiffrer les secrets divins grâce au secours du Seigneur. J'ai eu alors la connaissance des secrets qui m'étaient demeurés inconnus jusqu'alors, et j'appris les mystères qu'aucun argument rationnel ne m'avait jamais permis de saisir. Je parvins ainsi à voir clairement et sans aucun intermédiaire les vérités que je m'efforçais de comprendre par la raison. J'ai donc écrit ce livre que je qualifie de "divin" pour ceux qui se préoccupent de l'acquisition de la sagesse et de la perfection, afin qu'ils connaissent mieux les secrets divins.*»

Dans ce passage, Mollâ Sadrâ évoque clairement une expérience spirituelle dans la droite ligne de celle de Sohrawardi. La conviction inébranlable ici ne provient certainement pas de l'argument logique, mais d'une «présence» directe.

Selon Mollâ Sadrâ, le philosophe se battait sur deux fronts: d'abord contre lui-même, ensuite contre les forces ténébreuses du monde extérieur. Sadreddin Shirâzi vécut la première bataille durant l'exil qu'il s'était imposé à Kahak. Pendant ces longues années d'isolement et de solitude, Mollâ Sadrâ passa de l'étape théorique de la pensée philosophique à celle de la conviction profonde et "vécue". Mollâ Sadrâ pensait, comme ses prédécesseurs, que ce passage ne pouvait réellement s'effectuer qu'au travers de la spiritualité chiite.

Il convient ici de rappeler l'importance du terme de «théosophie orientale» qui a eu un destin étrange dans l'histoire de la philosophie iranienne. Au XIIe siècle, Sohrawardi utilisa ce terme pour désigner la théosophie de la Perse antique qu'il voulait réactualiser. Dans cette expression, Sohrawardi cherchait à évoquer la splendeur du soleil levant et la lumière de l'aube qui met fin aux ténèbres nocturnes – motif à haut contenu symbolique. Par ailleurs, il voulait insister sur le lieu de l'apparition de cette lumière: l'Orient, qui symbolisait la lumière et la source de la connaissance au sens vrai. A l'aube, la lumière de l'Orient rayonne sur les âmes exilées dans l'univers ténébreux de l'Occident. La théosophie – qui n'est ni une philosophie pure, ni une théologie - apparaît à l'Orient et est

caractérisée par sa conformité avec la «géographie mystique». Cette théosophie est une sorte de sagesse divine qui appelle à la quête de la vérité par un passage de la connaissance abstraite de la philosophie – fondée sur les concepts – vers une contemplation directe et une «orientation» de l'âme vers l'Orient de la vérité. Selon Sohrawardi, Zoroastre et les autres grands sages de la Perse antique enseignaient cette sagesse orientale. Mollâ Sadrâ eut ainsi une expérience très profonde de cette «présence» spirituelle qui fut à la base de sa théosophie pendant son long séjour à Kahak.

Quels sont les «quatre voyages spirituels»?

1) Le premier voyage commence dans le monde créé pour arriver à Dieu (*min al-khalq ilâ al-Haqq*). Le voyageur découvre alors la réalité des êtres, la nature, la matière, les formes, etc., et il arrive enfin à l'univers des vérités divines qui ne sont pas perceptibles par les sens.

2) Le second voyage se réalise «à partir de Dieu», «en Dieu» et «par Dieu» (*fil-Haqq bil-Haqq*). Le voyageur y découvre les attributs divins, et certaines problématiques liées à l'essence divine.

3) Le troisième voyage est un retour de Dieu vers le monde créaturel, mais «en compagnie de Dieu et par Dieu» (*min al-Haqq ilâ al-khalq bil-Haqq*). Le voyageur y apprend les différents degrés et l'ordre de la procession de l'être à la lumière de la vérité divine.

4) Le quatrième voyage est un voyage «avec Dieu» et «par Dieu» dans le monde créé (*bil-Haqq fi al-Haqq*). Ce dernier voyage ne sera possible que par une connaissance intérieure (la théosophie) pour comprendre la signification profonde de l'unicité de l'être: «Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur» (*man 'arafa nafsaho 'arafa rabbaho*). Le voyageur y apprend aussi la signification de la résurrection qui est en réalité l'ouverture vers l'infini avec le passage de ce monde à l'autre.

La théosophie est une sorte de sagesse divine qui appelle à la quête de la vérité par un passage de la connaissance abstraite de la philosophie – fondée sur les concepts – vers une contemplation directe et une «orientation» de l'âme vers l'Orient de la vérité.

Mollâ Sadrâ dépasse et réconcilie ainsi la philosophie d'Avicenne et la théosophie de Sohrawardi, en se servant également d'éléments de la gnose d'Ibn Arabi, au travers d'un système dont la compréhension n'implique pas seulement un effort intellectuel, mais la transformation de tout son être appelé à être lui-même transfiguré et à découvrir les secrets de l'être au cours des différents "voyages". ■

---

*Ce texte est issu de l'ouvrage *Ma'refat-e jâvidân* (Connaissance éternelle), Recueil d'articles de Seyyed Hossein Nasr, Mehr-e Nioushâ, 2007, pp. 568-601.

1. La traduction littérale du titre de son œuvre est "Les quatre voyages intellectuels", mais le mot *aql* a plusieurs significations en arabe, et le contenu de l'œuvre laisse à comprendre que ces "voyages" sont loin de se limiter à la définition usuelle de l'intellect que nous connaissons. C'est donc davantage de "voyages spirituels" dont il faut ici parler.

Entretien avec Gholâm Hossein Dinâni

Amélie Neuve-Eglise

Gholâm Hossein Dinâni est une figure importante de la philosophie islamique actuelle en Iran. Né en 1934 à Dinân, près de la ville d'Ispahan, il entra au *howzeh* (séminaire ou école de théologie) dès sa jeunesse et passa de nombreuses années à Qom à étudier notamment la philosophie et la jurisprudence islamique. Il fut l'élève des plus grands maîtres de l'époque, dont Allâmeh Tabâtabâ'i et l'Ayatollah Seyyed Abol-Hassan Rafi'i Qazvini. Il continua ensuite ses études à l'Université de Téhéran. Il a enseigné près de dix ans à l'Université de Mashhad, et est professeur de philosophie à l'Université de Téhéran depuis 1983. Il a rédigé de nombreux ouvrages sur la philosophie islamique, notamment *Qavâ'ed-e kolli dar falsafeh eslâmi* (Règles générales de la philosophie islamique), *Sho'â-ye andisheh va shohoud dar falsafeh-ye sohravardi* (Le rayonnement de la pensée et l'intuition dans la philosophie de Sohrawardi), *Manteq o ma'refat az nazar-e Ghazzâli* (La logique et la connaissance selon Ghazzâli), *Darfar-e 'aql va ayat-e 'eshq* (Le registre de la raison et le signe de l'amour) ou encore *Derakhshesh-e Ibn-e Roshd dar hekmat-e mashâ'* (Le rayonnement d'Averroès dans la philosophie péripatéticienne). Il a également reçu plusieurs prix pour ses œuvres dont celui du meilleur livre de l'année pour *Nassir-od-Din Tussi, filsouf-e goftegou* (Nassir-od-Din Tussi, philosophe du dialogue).

En général, lorsque l'on parle des grandes écoles de pensée de philosophie islamique, on utilise peu le nom de "philosophie" pour les désigner, mais plutôt celui de "sagesse" ou de "théosophie" (*hikma*). On parle ainsi de la "théosophie orientale" (*hikmat al-ishrâq*) de Sohrawardi ou encore de la "théosophie transcendantale" (*hikmat mota'âliyya*) de Mollâ Sadrâ, et non de "philosophie" orientale par exemple. Dans les livres de philosophie, on parle davantage des "théosophes" que des philosophes. Quelle est la différence exacte entre la philosophie et la théosophie? Est-ce que la théosophie est une philosophie avec une délimitation particulière, ou une philosophie à laquelle viennent s'ajouter certaines conditions? Existe-t-il entre elles une différence essentielle, ou sont-elles au contraire synonyme?

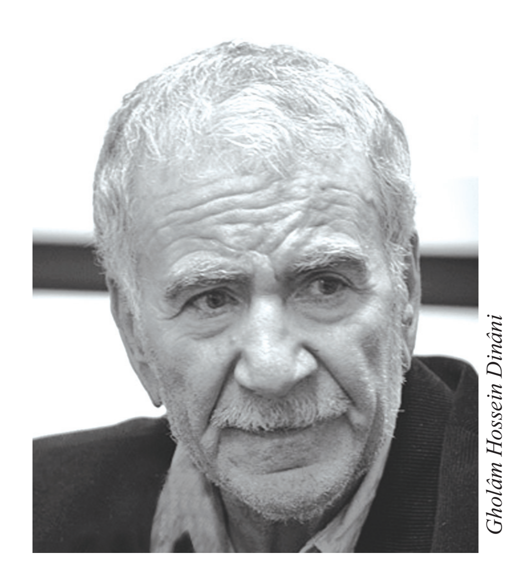
Vous avez bien posé le problème, il y a de façon certaine une différence entre la philosophie et la théosophie (*hikma*), c'est pour cela que les philosophes – ou théosophes – ont préféré employer le terme de "théosophie" dans certains contextes. La théosophie n'est pas une philosophie avec une limite précise ou conditionnée car de manière générale, si la philosophie est liée à des conditions quelle qu'elles soient, elle devient prisonnière de questions idéologiques et la pensée n'est donc plus "libre". La condition première de la philosophie est donc d'être une pensée libre. Ce qui est la source de la différence n'est donc ni une limite, ni une condition, c'est une sorte d'élévation (*ta'âli*), le fait de s'élever à autre chose. La théosophie est la philosophie dans le sens où elle est une pensée spéculative, mais une pensée spéculative qui a une dimension ascendante, qui regarde vers le haut, qui ne s'arrête pas à un point déterminé. La logique ou les concepts ont une limite; la logique aristotélicienne par exemple a des principes arrêtés et définitifs qui font qu'elle s'arrête à un point donné et ne peut aller au-delà. Face à cela, la théosophie accepte certes les principes de la logique et s'exprime à travers une pensée totalement logique et rationnelle, elle ouvre cependant une autre voie qui s'appelle "la dimension intérieure ou ésotérique de l'intellect" (*bâten-e 'aql*),

selon laquelle l'intellect peut se spiritualiser dans le sens d'un affranchissement de la matière, et devenir de plus en plus subtil (*latif*). Dans le domaine de la connaissance et de la perception, plus une chose devient subtile, plus elle s'élève et perçoit des réalités hautes. Un autre aspect de la théosophie est sa dimension pratique. Le théosophe (*hakim*) est quelqu'un qui suit le chemin d'une purification intérieure lui permettant d'atteindre ce qu'il considère être comme la vérité. Au contraire, le philosophe ne s'astreint pas nécessairement à de telles pratiques.

Peut-on considérer cette spiritualisation de l'intellect à laquelle vous faites allusion comme un cheminement spirituel (*seyr-o-solouk*)?

En effet, on peut qualifier cela de cheminement spirituel; la théosophie implique donc également un cheminement, une attention portée à l'aspect profond et intérieur de l'être, tout en suivant les règles de la pensée spéculative dans la formulation de la pensée. En d'autres termes, la théosophie n'outrepasse pas les règles de la logique, mais ouvre une porte vers un autre aspect caché et ésotérique (*bâten*) de l'être, ce qui lui permet d'avoir une vue plus étendue sur le domaine de l'existence. Elle laisse donc toujours une porte ouverte vers un "plus haut".

Les grands théosophes islamiques tels que Sohrawardi ou Mollâ Sadrâ n'ont pas découvert le principe de base de leurs systèmes philosophiques par un raisonnement spéculatif et intellectuel pur, mais grâce à une intuition intérieure (*shohoud-e bâteni*). Quel est le rôle de l'intuition dans la philosophie islamique?



Gholâm Hossein Dinâni

C'est juste, Sohrawardi et Mollâ Sadrâ sont "arrivés" à leur pensée grâce à une intuition, mais ensuite, ils n'ont formulé cette pensée qu'en ayant recours au raisonnement intellectuel et en utilisant la logique. Avicenne lui-aussi a évoqué l'existence de cette intuition ayant une dimension intérieure et ésotérique (*bâteni*)

> La théosophie est la philosophie dans le sens où elle est une pensée spéculative, mais une pensée spéculative qui a une dimension ascendante, qui regarde vers le haut, qui ne s'arrête pas à un point déterminé.

et différant de l'intuition commune. Il ne faut pas oublier qu'Avicenne a aussi eu des expériences similaires mais lorsqu'il veut exprimer ce qu'il a vu, il le fait lui aussi en ayant recours à la démonstration logique. Les théosophes islamiques ne parlent donc pas hors de la démonstration rationnelle, mais expriment leurs révélations intérieures sous forme logique.

Est-ce que le fait d'être théosophe implique nécessairement d'exprimer

sa pensée sous forme d'un système logique et basé uniquement sur des raisonnements intellectuels, ou des personnes comme Hâfez ou Khayyâm qui expriment une pensée sur le monde au travers de poèmes peuvent aussi être considérés comme des théosophes?

La théosophie accepte certes les principes de la logique et s'exprime à travers une pensée totalement logique et rationnelle, elle ouvre cependant une autre voie qui s'appelle "la dimension intérieure ou ésotérique de l'intellect" (*bâten-e 'aql*), selon laquelle l'intellect peut se spiritualiser dans le sens d'un affranchissement de la matière, et devenir de plus en plus subtil (*latif*). Dans le domaine de la connaissance et de la perception, plus une chose devient subtile, plus elle s'élève et perçoit des réalités hautes.

Des personnes comme Hâfez, Saadi ou Khayyâm sont des poètes gnostiques (*shâ'er-e 'âref*), nous ne pouvons les qualifier de théosophes car ils ne s'expriment pas au travers de raisonnements logiques, ce qui est la condition pour être un philosophe ou un théosophe. Contrairement à Avicenne, Sohrawardi ou Mollâ Sadrâ, un poète comme Hâfez ne s'exprime pas en suivant une logique ou un langage philosophique particuliers. Il a cependant des visions intérieures et le domaine de son imagination (*khiyâl*) est très vaste. Des poètes-gnostiques comme Hâfez expriment ce qu'ils ont reçu au travers la poésie et de la beauté des mots. Nous voyons donc très peu de démonstration chez Hâfez ou chez Khayyâm, mais leur façon de s'exprimer est très attirante et produit une forte influence sur leurs lecteurs. En résumé, les théosophes et les poètes gnostiques ont tous deux des visions et dévoilements intérieurs, mais les premiers l'expriment sous forme de raisonnements logiques, tandis que les seconds recourent à la poésie.

Concernant la question de la beauté, il est frappant de voir l'importance qu'elle occupe dans la philosophie islamique: par exemple, à la fin d'un traité spéculatif pur et de tout un ensemble de raisonnements intellectuels, on peut souvent lire quelques vers de poésie. Au XIXe siècle, Mollâ Hâdi Sabzevâri a également résumé la philosophie de Mollâ Sadrâ sous forme de poèmes, son fameux *Manzoumeh*.

La présence de la poésie est utilisée comme simple citation. Je ne sais pas si l'on peut véritablement considérer le *Manzoumeh* comme une expression poétique. Cet ouvrage a été écrit dans un but précis. Sabzevâri ne voulait pas écrire de la poésie, car la poésie ne suit pas de raisonnement logique, elle est avant tout basée sur l'imagination, alors que lorsque Sabzevâri a écrit son *Manzoumeh*, il voulait exprimer la philosophie de Mollâ Sadrâ de façon ordonnée pour faciliter sa compréhension, et sa mémorisation. Il s'intitule d'ailleurs "*Manzoumeh*", et non "poésie". Sabzevâri est cependant l'auteur de poèmes en persan, qui rappellent parfois ceux de Khayyâm, et qui sont très beaux. Il est notamment l'auteur d'un *Sâghi Nâmeh*, qui est de la poésie pure et contient des vers magnifiques. Il y exprime son testament, et évoque comment il aimerait qu'on lave son corps et qu'on l'enterre. Il dit notamment: "Lavez mon corps avec du vin (*mey*)". Selon la tradition islamique,

il est recommandé que ceux qui revêtent la personne décédée de son linceul soient quatre personnes justes et croyantes. Mais Sabzevâri dit: "Que ceux-là ne viennent pas, et que quarante libertins ivres me revêtent de mon linceul et m'enterrent". Il exprime des états tels que cela… Le vin signifie bien sûr l'amour (*mahabbat*)… C'est sa poésie, mais son *Manzoumeh* n'en fait pas partie. Ainsi, à côté de leurs œuvres philosophiques, de nombreux théosophes sont également auteurs de poèmes. Cela leur arrive également d'évoquer un vers à la fin d'un raisonnement, mais cela est juste pour la beauté, c'est une citation venant embellir le tout mais qui ne fait pas partie du raisonnement.

La grande majorité des théosophes islamiques étaient iraniens. Quelle est la cause de cela? Des dispositions ou un génie particuliers, ou encore l'influence des enseignements des Imâms du chiisme qui ont un haut contenu rationnel et spéculatif?

La quasi-totalité des philosophes islamiques étaient iraniens. Les grands philosophes qui ne l'étaient pas étaient quasiment tous Andalous: Avicenne, Ibn Bâjja (Avempace), et Ibn Tofayl, et dans le domaine de la gnose, Ibn Arabi. Ces philosophes n'étaient donc pas Arabes, même s'ils avaient appris et s'exprimaient dans cette langue. Dans le monde arabe, l'Arabie Saoudite, le Yémen, l'ensemble des pays arabes n'ont pas produit de philosophes à cette époque. Ils ont maintenant des philosophes qui vont étudier à Cambridge ou à Oxford, mais ils n'ont pas produit de philosophes comme Avicenne, comme Mollâ Sadrâ ou comme Allâmeh Tabâtabâ'i. Nous pouvons juste citer un nom, qui est cependant plus un théologien qu'un philosophe, qui est Ya'ghoub ibn Ishâq Kindi. La grande majorité des philosophes et même des théologiens étaient iraniens. Il y a plusieurs raisons à cela. Tout d'abord, l'Iran avait un héritage culturel très important et une riche culture depuis la Perse antique, depuis Cyrus, les Achéménides, et même bien avant cela. Les Iraniens du XIIIe siècle et des siècles suivants furent donc les héritiers d'une culture, culture qui était monothéiste. Il est faux de dire que les Iraniens étaient polythéistes, au contraire, Zoroastre fut le premier à parler de monothéisme.

L'Iran était donc avant l'islam le berceau de grandes religions, ce qui est allé de pair avec le développement d'une pensée dans le domaine de l'ontologie et de l'angéologie, qui a été étudiée notamment par Henry Corbin.

Zoroastre était un monothéiste (*movahhed*), on lui attribue faussement le dualisme. Les "dieux" (*yazdân*) ou le diable (Ahriman) du zoroastrisme sont tous des êtres créés par Ahourâ Mazdâ (Dieu), comme le diable (Sheytân) dans l'islam. L'Iran est aussi le berceau du mithraïsme qui a eu une grande influence en Occident, puis ensuite le mazdakisme et le manichéisme. L'Iran était donc avant l'islam le berceau de grandes religions, ce qui est allé de pair avec le développement d'une pensée dans le domaine de l'ontologie et de l'angéologie, qui a été étudiée notamment par Henry Corbin. L'angéologie des Iraniens était très importante. Cette culture n'existait pas chez les Arabes. Je ne parle en aucun cas de "race", je ne défends en aucun cas une "race" ou "sang" particuliers car cela n'a aucun sens, par contre, défendre une

culture a un sens.

J'ai lu récemment le compte-rendu d'une conférence sur Hegel. Hegel fut le philosophe de l'histoire, et avait une vision négative de l'Orient: il soutenait que l'histoire avait commencé en Occident, tandis qu'il considérait l'Orient et plus spécifiquement les Iraniens comme des despotes. L'auteur de cette conférence a soulevé un point important: selon lui, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, la spiritualité (*ma'naviat*) est entrée dans l'histoire par l'Iran à travers la question de la lumière (*nour*) qui fut posée par Zoroastre. Zoroastre considérait ainsi Dieu comme la "Lumière des lumières". Les Iraniens étaient les héritiers de toute cette culture lorsque l'islam apparut. Ils ont donc écrit des commentaires du Coran en s'inspirant de tous ces éléments. Par exemple, Ghazzâli, bien que théologien, a écrit un livre intitulé *Mishkat al-Anvâr* (La niche des lumières) qui est un commentaire du verset de la lumière (*ayât-e nour*)[1]. Ghazzâli était iranien et connaissait la philosophie de la lumière. Ce verset dit que Dieu est Lumière (*Nour*), et non que Dieu est l'Existant nécessaire (*wâjib al-wojoud*). Cette expression philosophique a une origine grecque, les notions de "possible" (*momkin*) et de "nécessaire" (*wâjib*) sont grecques. Face à cela, le Coran qualifie Dieu de "*Lumière des cieux et de la terre*". Dieu est donc la Lumière des lumières (*Nour al-anwâr*). Ce livre est l'ouvrage le plus important de Ghazzâli. Avicenne, qui a commenté plusieurs versets coraniques, a également écrit un commentaire sur le verset de la lumière. Ces penseurs s'appuyaient sur la culture de la lumière en Iran et avaient également un acquis philosophique sur ces questions. Ils ont donc pu comprendre le Coran de façon profonde, et ont mieux compris la philosophie grecque que les Arabes.

Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, la spiritualité (*ma'naviat*) est entrée dans l'histoire par l'Iran à travers la question de la lumière (*nour*) qui fut posée par Zoroastre. Zoroastre considérait ainsi Dieu comme la "Lumière des lumières". Les Iraniens étaient les héritiers de toute cette culture lorsque l'islam apparut.

Couverture du livre Sho'â-ye andisheh va shohoud dar falsafeh-ye sohravardi *(Le rayonnement de la pensée et l'intuition dans la philosophie de Sohrawardi) de Gholâm Hossein Dinâni*

Une autre raison du rôle central des Iraniens dans la philosophie islamique est le rôle des Imâms du chiisme, car l'ensemble de leurs paroles a un contenu philosophique très profond. Il existe également de nombreuses narrations des Imâms où ils font l'éloge de l'intellect (*'aql*). Mais la base du rôle central est l'acquis culturel et la pensée qui existaient en Iran avant l'islam. Ce n'est donc pas une question de race, mais de culture.

Comme vous l'avez évoqué, le chiisme donne une importance centrale et un rôle prééminent à l'intellect, dans le sens ou l'acceptation des fondements de la religion (*osoul-e din*) doit être le fruit d'une démarche exclusivement intellectuelle. Ainsi, avant l'acceptation de pratiques et préceptes particuliers, il faut avoir admis les bases de sa religion comme l'Unicité de Dieu, la justice divine, la nécessité de la prophétie… en se fondant uniquement sur une réflexion rationnelle. Cette position est l'opposition exacte de l'asharisme, qui prétend qu'il faut croire sans chercher à comprendre les fondements même de la religion. Selon la logique du chiisme, faut-il donc être nécessairement philosophe avant d'être religieux?

Ce que vous évoquez est tout à fait vrai, mais concerne les chiites qui connaissent la gnose (*'irfân*), car ces principes ont parfois connu un certain déclin dans le chiisme même. En pratique, certains chiites superficiels et formalistes sont asharites! Mais les chiites au sens vrai comme Nâssir ad-Din Toussi, Avicenne, Allâmeh Helli, Mollâ Sadrâ, ou Allâmeh Tabâtabâ'i sont les symboles de cette rationalité que vous avez évoquée. Dans la religion, il faut être rationnel, car la rationalité (*aqlâniyat*) permet de mieux la comprendre. Faut-il comprendre l'intellect à l'aide de la révélation, ou la révélation à l'aide de l'intellect?

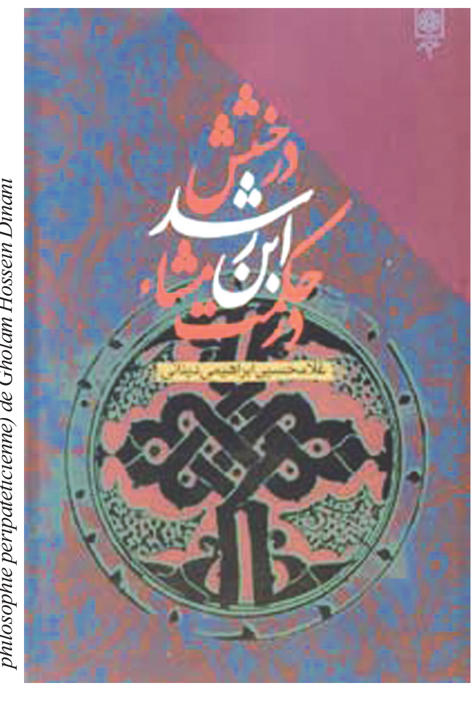
Nous comprenons la révélation avec l'intellect.

Exactement, la voie de toute compréhension est l'intellect, si l'intellect est absent, nous ne comprendrons rien de la révélation. Quelqu'un dépourvu d'intellect peut-il comprendre la révélation? Donc plus notre intellect est développé, mieux nous comprendrons la profondeur du contenu de la révélation. Chacun la comprend à la mesure de ses capacités.

Quelqu'un comme Avicenne est avant tout philosophe. C'est un musulman, mais dans le domaine de la philosophie, il ne limite sa pensée par aucune restriction ou condition particulières. Sa pensée est libre. La preuve est qu'à certains endroits, il a même nié certains fondements de la religion, et a été "excommunié".

Dans la scolastique et la philosophie du Moyen Age, lorsque quelqu'un comme Thomas d'Aquin écrit un traité philosophique, son but est de justifier sa religion. En d'autres termes, sa philosophie est une servante de la théologie. Lorsque quelqu'un comme Avicenne ou Mollâ Sadrâ écrit un traité philosophique, quel but poursuit-il?

Quelqu'un comme Avicenne est avant tout philosophe. C'est un musulman, mais dans le domaine de la philosophie, il ne limite sa pensée par aucune restriction ou condition particulières. Sa pensée est libre. La preuve est qu'à certains endroits, il a même nié certains fondements de la religion, et a été "excommunié". Un siècle après, Ghazzâli a de nouveau condamné ses positions, et si Avicenne avait été encore vivant, il aurait sans doute été condamné à mort. Avicenne n'a par exemple pas accepté la résurrection corporelle (*ma'âd-e jesmâni*), qui fait partie des bases de la religion. Dans son *Shifâ'* (Livre de la Guérison), il dit explicitement que cet aspect ne peut être démontré et prouvé par l'intellect, et qu'il



Couverture du livre Derakhshesh-e Ibn-e Roshd dar hekmat-e mashâ' *(Le rayonnement d'Averroès dans la philosophie péripatéticienne) de Gholâm Hossein Dinâni*

y croit donc sans chercher à le justifier. Dans un autre traité intitulé *Resâleh Azhaviyyeh* (21/17), il dit clairement que la résurrection corporelle n'est pas rationnelle, et que la résurrection ne peut être que spirituelle (*rohâni*). C'est un musulman, mais qui comprend sa religion avec son intellect. Lorsqu'on lui a jeté l'anathème, il s'est exprimé dans un

Avicenne et Mollâ Sadrâ se basent donc avant tout sur l'intellect, qu'ils considèrent comme l'instrument central pour comprendre leur religion.

quatrain disant qu'il n'est pas si simple de le condamner, et que si lui, qui s'est efforcé toute sa vie de comprendre sa foi à l'aide de sa raison, n'est pas musulman, alors qui l'est?[2]

Avicenne fait donc son auto-défense, en disant: "Je suis musulman, mais c'est l'intellect qui détermine ma religion; je peux la comprendre avec mon intellect". Mollâ Sadrâ suit la même démarche. De nombreux théologiens rejetaient ses positions. Il a cependant prouvé la résurrection corporelle à l'aide de onze prémisses complexes, et a pris le contrepied d'Avicenne en le prouvant rationnellement. Cependant, les penseurs superficiels qui ne peuvent comprendre la profondeur des écrits de Mollâ Sadrâ l'ont également excommunié, c'est pour cela qu'il s'est réfugié à Kahak durant plusieurs années. Avicenne et Mollâ Sadrâ se basent donc avant tout sur l'intellect, qu'ils considèrent comme l'instrument central pour comprendre leur religion.

L'une des caractéristiques de la philosophie islamique est un effort pour reconduire la multiplicité à l'unité. Cette tendance est plus particulièrement visible dans la philosophie de Mollâ Sadrâ, qui s'efforce d'arriver à une unité non seulement d'un point de vue ontologique, mais également dans les différents domaines de la connaissance comme la gnose, la théologie, la philosophie… L'importance centrale de la pensée de Mollâ Sadrâ réside-t-elle dans cet effort, et dans la possibilité d'exprimer de façon rationnelle le rapport entre l'unité et la multiplicité?

Oui, Mollâ Sadrâ en avait la capacité et il a réussi dans cette entreprise. De façon générale, la multiplicité provient de l'unité, et non le contraire. Sans unité, pas de multiplicité. Par contre, l'unité peut exister sans multiplicité. L'origine est donc l'unité. Ceci est vrai d'un point de vue philosophique, mais aussi mathématique: sans le "un", aucun chiffre n'existerait. Le chiffre n'est que la répétition de "un". Ceci est également vrai dans les religions. L'origine de tout

est l'Unité, Dieu-Un qui n'est pas une unité numérale (*vahdat-e adadi*), c'est une unité qui est à la source même et embrasse toute la réalité dont parle Mollâ Sadrâ. L'origine est donc l'unité, et tout provient d'elle.

Est-ce qu'un monothéiste doit nécessairement accepter la théorie de l'authenticité de l'existence dans le domaine philosophique?

De façon générale, c'est le cas, mais il n'existe pas de lien de nécessité entre les deux. Il est vrai que la plupart des gens qui se sont opposés à la philosophie défendent la position inverse, celle de l'authenticité des quiddités. Cependant, après Mollâ Sadrâ, quelqu'un comme Mollâ Rajab'ali Tabrizi défend encore cette théorie. Cela ne l'empêche pas d'être monothéiste.

Concernant la philosophie occidentale, nous pouvons dire qu'avec Descartes, la philosophie a pris une dimension rationaliste excessive, et avec Hume puis Kant, cet aspect uniquement démonstratif et spéculatif de la pensée est arrivé à une impasse. Face à eux, des philosophes comme Sartre, Kierkegaard, ou encore Gabriel Marcel, tout le courant existentialiste, se sont efforcés de faire sortir la philosophie de son aspect abstrait à l'extrême et de la rapprocher des questions et des inquiétudes concrètes de l'homme dans sa vie quotidienne. Cependant, leur système n'avait pas de dimension rationnelle et ordonné, et ces philosophies exprimaient leurs idées souvent à travers des œuvres littéraires. Il semble ainsi que la philosophie occidentale n'a pas toujours su concilier la dimension rationnelle et démonstrative inhérente à la philosophie avec les besoins concrets de l'homme. Bien que la philosophie islamique ait une dimension très rationnelle et spéculative, a-t-elle la capacité de répondre aux besoins concrets de l'homme, comme le sens de la peur, de l'amour, de la vie et de la mort?

Vous avez bien évoqué les aspects importants de l'histoire de la philosophie occidentale. Le rationalisme commence en effet avec Descartes: l'intellect prend un aspect méthodique. Avant Descartes, l'intellect n'était pas un instrument, il regardait et recevait tout de Dieu.

> Dieu-Un n'est pas une unité numérale (*vahdat-e adadi*), c'est une unité qui est à la source même et embrasse toute la réalité. L'origine est donc l'unité, et tout provient d'elle.

Descartes construit une méthodologie et une façon d'utiliser l'intellect, ce qui a indéniablement conduit à de nombreux progrès. Ce que vous avez dit de l'existentialisme est vrai concernant des penseurs comme Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre ou Kierkegaard, dont l'expression est plutôt littéraire. Mais un existentialiste – même s'il ne l'affirme pas lui-même, les principes de sa pensée le sont - comme Heidegger a un système philosophique très rationnel. Bien qu'il n'ait pas étudié la philosophie islamique, son système de pensée est très proche de Mollâ Sadrâ. Corbin avait très bien relevé cela.

Concernant le fait de répondre aux problèmes concrets, une philosophie comme celle de Mollâ Sadrâ ne pourra pas résoudre des problèmes techniques, ce n'est pas son rôle, mais les philosophies



Couverture du livre Mâdjarâ-ye fekr-e falsafi dar jahân-e eslam *(L'aventure de la pensée philosophique dans le monde musulman) de Gholâm Hossein Dinâni*

> La philosophie ne peut être instrumentale. Elle peut par contre changer le regard que l'on porte sur le monde. Elle donne un regard ontologique à l'homme. Observer le monde avec un regard plus vaste peut induire de nombreux changements dans l'existence de l'homme.

existentialiste et sadrienne peuvent très bien expliquer le sens de notions comme l'amour, la haine, la peur, l'inquiétude… ce qui n'est pas le cas de la philosophie de Descartes, qui débouche sur la technique.

Outre le rôle de la philosophie islamique pour connaître la réalité des choses et des êtres, peut-elle avoir un rôle instrumental, par exemple pour critiquer d'autres systèmes philosophiques?

De façon générale, la philosophie ne peut être instrumentale. Elle peut par contre changer le regard que l'on porte sur le monde. Elle donne un regard ontologique à l'homme. Observer le monde avec un regard plus vaste peut induire de nombreux changements dans l'existence de l'homme. Mais cela ne doit pas être un "instrument". L'intellect n'est pas un instrument. Si l'intellect est un instrument, un instrument doit être utilisé, n'est-ce pas? Si l'intellect est utilisé comme instrument, alors qui utilise cet instrument? L'homme avec un intellect ou l'homme sans intellect? Un homme sans intellect ne peut utiliser l'intellect comme instrument! Si un homme utilise l'intellect avec son intellect, c'est l'intellect qui s'utilise lui-même dès le départ…

Mais par exemple, l'intellect utilisé pour subvenir à ses besoins matériels peut être considéré comme un instrument, mais seul et sans autre supervision, il devient alors aveugle…

Tout à fait, il doit alors prendre sa vue à l'intellect qui est plus élevé que l'intellect utilisé uniquement pour subvenir à ses besoins matériels. L'intelligence matérielle, l'intelligence économique, politique… sont toutes des manifestations de l'intellect et ont une valeur, mais il existe un intellect plus élevé, qui est en quelque sorte la mère de tous ces intellects. S'ils ne sont pas guidés par cet intellect, ils deviennent aveugles…

Comment évaluez-vous le rôle d'Henry Corbin dans la présentation de la philosophie islamique en Occident?

Extrêmement important. J'ai moi-même assisté à de nombreuses rencontres entre Corbin et Allamêh Tabâtabâ'i dont j'étais l'élève, et nous avons eu plusieurs

échanges. Nous nous appréciions beaucoup mutuellement. Je me rendais compte avec quelle profondeur il comprenait la philosophie islamique, bien mieux que la majorité de nos professeurs qui enseignent actuellement les *Asfâr* de Mollâ Sadrâ! L'une des raisons est que Corbin connaissait bien la philosophie occidentale. Durant mes voyages dans plusieurs pays musulmans, j'ai rencontré de nombreuses personnes ayant été influencées par ses œuvres là où il avait été traduit, notamment en Bosnie, en Turquie, en Malaisie… Son œuvre a également contribué à diffuser le chiisme, et peu de missionnaires ont eu autant d'influence que Corbin. J'ai également entendu que son œuvre avait été interdite en Arabie Saoudite. Corbin a donc eu une énorme influence. Lui-même croyait profondément en ce qu'il écrivait. Dans les réunions que nous avions à Téhéran avec Allamêh Tabâtabâ'i, Corbin m'a répété une phrase qu'il aimait beaucoup au moins à trois reprises. Il comprenait parfaitement le persan, mais il le parlait peu, cependant, nous échangions un peu ensemble. Il me disait: "Qâzi Saïd Qommi a dit: "Nous avons trois temps (*zamân*): un temps compact et dense (*kathif*), un temps subtil (*latif*), et un temps absolument subtil (*altaf*)".[3] Lorsqu'il disait "un temps absolument subtil", il était pris d'une grande joie et d'une sorte d'ivresse par la phrase qu'il venait de prononcer. Ce genre de phrases spirituelles avait beaucoup d'influence sur lui.

Cet état se reflète également dans ses écrits…

Tout à fait. Il écrivait également du soir au matin. J'ai aussi un jour posé à Corbin une question personnelle. Allâmeh Tabâtabâ'i était assis à côté de nous et écoutait attentivement. Lui-même ne posait jamais de questions de ce genre. Je lui ai demandé: "Monsieur Corbin, vous qui parlez tant de guide spirituel et qui acceptez la voie spirituelle (*tariqat*), qui donc est votre maître?" Corbin a esquissé un sourire, il était très discret sur ce genre de questions. Il m'a répondu: "Je suis *owaysi*". Les *Owaysis* est la seule voie qui n'a pas de maître présent dans ce monde, et dont les adeptes sont guidés intérieurement directement par le prophète Mohammad.[4] J'ai pensé qu'il avait voulu esquiver la question et ne pas me donner de réponse directe. J'ai pourtant insisté. Je lui ai dit: "Monsieur Corbin, vous êtes donc *owaysi*, et n'avez donc pas besoin de maître présent et êtes guidé intérieurement. Cependant, tout pèlerin sur la voie spirituelle a forcément un *dhikr*[5], puis-je vous demander quel est votre *dhikr*?" Il a de nouveau esquissé un sourire, puis son visage est devenu très sérieux. Il m'a alors répondu: "Du soir au matin, je lis: "Sâdiq a dit, Bâqir a dit"[6] [c'est-à-dire des hadiths ou paroles des Imâms du chiisme, Sâdiq était le surnom du 6e Imâm et Bâqir du 5e Imâm du chiisme], ceci est mon *dhikr*". C'était la plus belle réponse que l'on puisse donner. Elle a produit une forte influence sur moi. Il m'a répondu en théosophe! Guénon a aussi eu un rôle important, mais je considère le rôle de la pensée de Corbin encore plus important que celui

Je lui ai demandé: "Monsieur Corbin, vous qui parlez tant de guide spirituel et qui acceptez la voie spirituelle (*tariqat*), qui donc est votre maître?" Corbin a esquissé un sourire, il était très discret sur ce genre de questions. Il m'a répondu: "Je suis *owaysi*".


Gholâm Hossein Dinâni

de Guénon. Corbin a beaucoup écrit, Guénon beaucoup moins.

Après Mollâ Sadrâ, on peut pratiquement dire qu'aucun nouveau système philosophique n'a été créé. Cependant, il existe un philosophe dont les écrits n'ont pas été rassemblés et ordonnés qui est Aghâ Ali Modarres Zanouzi, et qui a fondé un nouveau système philosophique à part entière différent de celui Mollâ Sadrâ.

Vous avez bien connu Corbin, mais aussi Allâmeh Tabâtabâ'i, dont vous étiez l'élève. Allâmeh Tabâtabâ'i n'a pas fondé de nouveau système philosophique à proprement parler, il a cependant une grande influence dans le monde philosophique actuel. Il est également la source à laquelle Corbin puisait de nombreuses informations. Quelle est l'importance d'Allâmeh Tabâtabâ'i dans le domaine de la pensée philosophique?

Je ne peux pas me prononcer sur la question du fait qu'il ait créé ou pas un nouveau système philosophique. Ce qui est certain, c'est qu'il a apporté de nombreux points nouveaux à la philosophie islamique, qu'il a notamment exprimés dans ses notes en marge des *Asfâr*[7] de Mollâ Sadrâ, ou encore dans ces ouvrages comme *Bidâya al-Hikma* et *Nihâya al-Hikma*, mais il n'a en effet pas fondé de système philosophique nouveau et indépendant. Ses pensées les plus innovantes et nouvelles se trouvent dans ses notes qu'il a écrites dans les 6 volumes de *Bihâr al-Anvâr*[8] de Majlissi. L'importance d'Allâmeh réside aussi dans le fait qu'il a formé de bons élèves, son art est aussi de construire des hommes. Après Mollâ Sadrâ, on peut pratiquement dire qu'aucun nouveau système philosophique n'a été créé. Cependant, il existe un philosophe dont les écrits n'ont pas été rassemblés et ordonnés qui est Aghâ Ali Modarres Zanouzi, et qui a fondé un nouveau système philosophique à part entière différent de celui Mollâ Sadrâ.

Est-ce que la philosophie islamique à l'époque actuelle, en Iran et dans les autres pays musulman occupe une place satisfaisante? Est-elle l'objet d'oppositions, comme la *maktab-e tafkik*[9] en Iran, et quelle est la réponse de la philosophie à ces critiques?

La philosophie doit faire face à de nombreux courants s'opposant à elle. En effet, la *maktab-e tafkik* s'oppose à la philosophie en particulier à la pensée de Mollâ Sadrâ. La plupart de ces courants ont une vision littéraliste et superficielle de la philosophie et de la religion. La philosophie islamique fait également l'objet de critiques de personnes sous influence de la philosophie occidentale, comme c'est le cas d'un certain nombre d'étudiants iraniens actuellement. Un autre problème est que la philosophie islamique n'est pas enseignée comme il se doit. Les bons professeurs sont rares. La philosophie islamique doit être étudiée avec le professeur qu'il faut, ou ne pas

être étudiée du tout. La philosophie islamique et sadrienne est très profonde et complexe et s'adresse à des personnes ayant une préparation et certaines capacités, et nécessite un professeur compétent. Nous n'avons plus actuellement de professeurs comme Allâmeh Tabâtabâ'i. La philosophie islamique n'est donc pas enseignée comme il se doit.

Cela est peut-être lié à la question du philosophe qui doit aussi être théosophe…

Exactement. Nous sommes donc confrontés à deux problèmes: nous n'avons plus de théosophe au sens profond du mot, et les opposants à la philosophie islamique sont nombreux, tant à l'intérieur du monde musulman qu'à l'extérieur, notamment ceux qui se passionnent pour la philosophie occidentale et pense que la philosophie islamique n'a plus rien à leur apporter. De nombreux étudiants restent cependant passionnés par la philosophie de Mollâ Sadrâ. Dans le cours que je donne sur la philosophie de Mollâ Sadrâ, la salle est comble… Il existe encore de nombreuses personnes ayant une bonne connaissance de la philosophie occidentale, mais qui n'en restent pas moins passionnés par la philosophie sadrienne. ■

Nous sommes confrontés à deux problèmes: nous n'avons plus de théosophe au sens profond du mot, et les opposants à la philosophie islamique sont nombreux, tant à l'intérieur du monde musulman qu'à l'extérieur, notamment ceux qui se passionnent pour la philosophie occidentale et pense que la philosophie islamique n'a plus rien à leur apporter.

---

1. Ce verset fait référence au verset coranique suivant: "*Dieu est la Lumière des cieux et de la terre*" (24:35).
2. Voici le quatrain d'Avicenne en persan:

دین چو منی گزاف و آسان نبود / روشن تر از ایمان من ایمان نبود
در دهر چو من یکی و آن هم کافر! / پس در همه دهر یک مسلمان نبود

3. Pour plus de détails concernant le regard de Corbin sur la théorie du temps chez Qazi Saïd Qommi, voir Corbin, Henry, *En islam iranien*, Tome 4, Tel, Gallimard, 1972, "Qâzi Sa'îd Qomî, 4 - L'involution du temps chronologique et de l'espace sensible", pp. 154-169.
4. Selon les propres mots de Corbin à ce sujet: "*La qualification d'Owaysîs provient du nom d'un pieux ascète du Yémen, Oways al-Qaranî, qui connut le Prophète et fut connu de lui, sans qu'ils se fussent jamais rencontrés de leur vivant.*" (Corbin, Henry, *En islam iranien*, Tome 1, p. 264, Tel, Gallimard, 1971).
5. *Dhikr* signifie littéralement "le souvenir" ou "l'évocation" sous entendu "de Dieu". Dans le cheminement spirituel, il consiste en la répétition d'une formule ou de quelques mots qui sont parfois des noms de Dieu et qui permettent de se rapprocher de Dieu. Le *dhikr* est donné par le maître, en fonction de l'état et du degré d'avancement de chacun de ses élèves.
6. En arabe, "*qâla as-Sâdiq, qâla al-Bâqir*", formule par laquelle commencent les hadiths.
7. C'est-à-dire "voyages", nom de l'œuvre maîtresse de la pensée de Mollâ Sadrâ. Le titre fait référence aux quatre voyages spirituels devant être accomplis par le théosophe.
8. *Bihâr al-Anwâr* ou "Mers de lumières" est le titre de l'un des plus importants recueils de hadiths chiites.
9. Littéralement "l'école de la séparation", qui dénie à la philosophie le droit de justifier rationnellement les différents aspects et croyances de la religion. Ses critiques visent principalement la philosophie et l'épistémologie de Mollâ Sadrâ.

Afzaleddin Kâshâni, philosophe iranien (XIIe-XIIIe siècles)

Karim Modjtahedi



Mausolée d'Afzaleddin Kâshâni à Maragh, près de Kâshân

Traditionnellement et déjà depuis un nombre considérable d'années, la philosophie orientale sous le nom de philosophie musulmane ou, par moment, sous le nom de philosophie arabe, a occupé en Occident la pensée de nombreux historiens et orientalistes, mais il est frappant de constater aujourd'hui que la majeure partie de ces études – malgré la variété des thèmes et des titres – n'a pas échappé à une prise de position à la fois très discutable et contradictoire en elle-même. En effet, très souvent, la philosophie orientale est étudiée à la fois en fonction de l'influence qu'elle aurait exercée en Occident sur la pensée médiévale, et comme une chose qui n'aurait en elle-même rien d'original à introduire.

Cependant, depuis plus d'une cinquantaine d'années, quelques grands orientalismes et philosophes ont été profondément sensibles à ces questions et ont attaqué le fond du problème; dans ce domaine, la part qui revient à la France est considérable, et aux références les plus importantes que nous pouvons donner s'associent les noms de Louis Massignon et de Henry Corbin.

Notre auteur, Afzaleddin Kâshâni, s'il n'est pas le penseur oriental le plus représentatif, donne lieu cependant par son nom à une occasion particulièrement propice de soulever les problèmes auxquels nous venons de faire allusion.

Il se situe historiquement et philosophiquement entre le haut moyen âge iranien et les penseurs qui constituent – selon une formule de Henry Corbin - l' "Ecole d'Ispahan"; ce qui prouve que la pensée orientale ne se limite pas aux dates que l'on a parfois coutume de proposer pour son achèvement. Ce n'est pas un musulman orthodoxe, ce qui permet d'élargir les perspectives, et de ne pas considérer la spiritualité orientale comme encadrée par une religion officielle donnée. Parmi ses œuvres, nous comptons nombres de traductions – par ailleurs connues en Occident – de provenance antique, ce qui démontre comment ces sources antérieures se sont adaptées intérieurement à la pensée des philosophes orientaux. Enfin, il est iranien et a écrit en persan, ce qui prouve que la spiritualité orientale est loin d'être la fonction d'un pays dit arabe, ou d'une seule langue étudiée, mais qu'elle s'étend à des régions beaucoup plus vastes, et s'exprime dans la langue de ceux qui essaient d'en saisir la véritable portée.

La vie d'Afzaleddin Kâshâni, un peu plus connu en Iran sous son pseudonyme Bâbâ Afzal, composé d'un mot peut-être turc et d'un élatif arabe, nous reste entièrement inconnue. Son nom fait défaut dans les chroniques de son temps. C'est Khâdjeh Nasir Tûsi, un autre grand philosophe iranien qui, le premier, le cite, sans donner aucune autre indication sur sa personne. Les renseignements que nous trouvons chez les chroniqueurs postérieurs se réduisent également à une série d'anecdotes qui parfois se répètent ou se contredisent de livre en livre. Nous savons cependant qu'Afzaleddin est né vers la fin du XIIe à Maragh, petit faubourg montagneux près de Kâshân, sur la route d'Ispahan, et il y est mort dans la seconde moitié du XIIIe siècle. A Maragh, son mausolée à l'architecture simple et classique, aux modestes murs de torchis, surmonté pourtant d'un polyèdre régulier couvert de mosaïque, attire encore aujourd'hui ses admirateurs et ranime sa mémoire.

Afzaleddin est l'un de ces rares penseurs iraniens qui nous ait donné intégralement une version persane de son univers intérieur. Même lorsqu'il écrit initialement en arabe, il se fait aussitôt son propre traducteur, notamment dans son traité *Madârij al-Kamâl* (Les degrés de la perfection). Il a traduit également un certain nombre de traités étrangers arabes. Il faut cependant souligner que philosophe, traducteur, ou même poète, Afzaleddin Kâshâni conserve toujours l'unité de sa pensée. Cette pensée qui s'exprime en persan fait pourtant appel au lexique philosophique arabe employé par les grands maîtres antérieurs. Très souvent, dans un même texte ou même dans une seule phrase, le mot persan et son équivalent arabe apparaissent en même temps, voire juxtaposés. L'œuvre d'Afzaleddin se compose d'une douzaine de traités, grands et petits, d'esquisses et

Afzaleddin est l'un de ces rares penseurs iraniens qui nous ait donné intégralement une version persane de son univers intérieur. Même lorsqu'il écrit initialement en arabe, il se fait aussitôt son propre traducteur, notamment dans son traité *Madârij al-Kamâl* (Les degrés de la perfection).

fragments, de lettres et de poèmes, surtout des quatrains.[1] Nous pouvons ainsi évoquer certains de ses traités, notamment *Madârij al-Kamâl* (Les degrés de la perfection) ou encore *Râh anjâm Nâmeh* (La voie de l'ultime fin), qui sont deux traités complémentaires sur tous les plans, la Perfection correspondant en réalité à l'Ultime Fin. Afzaleddin est également l'auteur de *Arz Nâmeh*[2] (Le livre de la présentation), ou encore de *Jâvdân Nâmeh* (Le livre de l'éternité), qui est sans doute et de très loin le meilleur traité qu'Afzaleddin ait écrit et qui dévoile le mieux la profondeur de sa pensée. Ce livre peut être considéré comme la clef de voûte de la vision du monde d'Afzaleddin. Ce dernier a également traduit *Kitâb al-Tuffâha* (*Sib Nâmeh* en persan ou "Le livre de la pomme"), *Kitâb al-Nafs* (Le Livre de l'âme), et *Yanbou' al-Hayât* (La source de la vie) qui étaient déjà connus en Orient dans le texte arabe bien avant leur traduction en persan. On les connaissait également en Occident depuis le Moyen Age dans leurs versions latines, ce qui est surtout le cas pour les deux premiers, ayant respectivement pour titres latins *Liber de Pomo* et *De anima*.

Dans l'esquisse générale de la pensée philosophique d'Afzaleddin que nous nous proposons de tracer maintenant, nous ne ferons appel à aucun facteur extérieur qui risquerait de dénaturer et de nier l'objet de cette étude, mais tout simplement à la compréhension. Sans prétendre à la méthode phénoménologique, il nous semble cependant qu'une pensée philosophique ne s'explique authentiquement que dans la mesure où elle est absorbée en elle-même et telle qu'elle se donne à la compréhension.

Toute l'œuvre d'Afzaleddin tourne autour d'une idée centrale: l'aventure de l'âme, du danger de sa mort et la possibilité de sa pérennité. Ce sont les divers aspects d'un seul problème qu'étudient ses traités. La voie que parcourt l'âme descend d'une part à l'inertie totale de la matière, à l'enfer de l'ignorance, au néant, et de l'autre, s'élève graduellement jusqu'à la perfection suprême, à l'Être, en lequel elle retrouve son éternité originelle.

Toute l'œuvre d'Afzaleddin tourne autour d'une idée centrale: l'aventure de l'âme, du danger de sa mort et la possibilité de sa pérennité. Ce sont les divers aspects d'un seul problème qu'étudient ses traités. La voie que parcourt l'âme descend d'une part à l'inertie totale de la matière, à l'enfer de l'ignorance, au néant, et de l'autre, s'élève graduellement jusqu'à la perfection suprême, à l'Être, en lequel elle retrouve son éternité originelle.

Il y a donc un mouvement ascendant et un mouvement descendant de l'âme. Mais le point de départ reste sa situation naturelle, à l'échelle du monde concret, dans l'espace d'un temps limité: l'âme habite un corps auquel elle donne vie et mouvement mais en lequel elle s'ignore encore. C'est dans la mesure où elle prend conscience d'elle-même, acquiert une connaissance et se lie avec l'Intelligence, qu'elle découvre la véritable voie qui aboutit au but conforme à sa nature profonde. Le corps se définit comme une substance, une quantité absolue, Nature, qui demeure identique et unique à travers tout changement et toute transformation. Cette substance corporelle se caractérise par l'inertie et par l'obscurité absolue qui lui sont essentielles. L'âme est en revanche une substance vivante et active par

essence: elle demeure connaissance en puissance. L'âme et le corps se définissent donc comme essentiellement différents, surtout par leur fonction; leur rapport ne pouvant être qu'un rapport d'extériorité.

Ce rapport partiel et unilatéral est en même temps hiérarchique et graduel. L'âme, tout en restant unique, prend des valeurs différentes suivant la fonction qu'elle exerce. Il y a une fonctionnalité de l'âme qui détermine son intensité et sa valeur. Cette fonction est avant tout une fonction de vivification. La vie apparaît en quelque sorte comme l'élément qui détermine l'intensité de l'âme, de façon qu'il y ait une concordance profonde entre les différents degrés de la vie et ceux de l'âme. Chaque vie représente l'âme qui lui est appropriée: par exemple la vie végétative, la vie animale et la vie humaine correspondent successivement aux différents paliers de l'âme tels que l'âme végétative, l'âme animale et l'âme humaine. D'une manière générale, il s'agit ici de la vie naturelle, assumant le temps et vouée à la mort. Le temps est la particularité de la vie terrestre. Car en premier lieu, la substance corporelle en tant que telle échappe à toute temporalité; en second lieu, l'âme est originellement intemporelle. C'est dans les limites de la vie terrestre et dans la mesure où le corps et l'âme la constituent, qu'ils deviennent temporels.

Autrement dit, c'est tant que l'âme se situe d'une manière spatiale, qu'elle s'expose à la fois à la temporalité et s'introduit par le même fait dans cet espace. C'est ce qui explique l'état provisoire et précaire de cette union et l'alternative devant laquelle l'âme se trouve. Il s'agit pour l'âme de se rendre apte et d'acquérir la possibilité de passer du *zamân* (le temps) au *dahr* (aevum), avant l'expiration du délai accordé. Mourir désigne non seulement la mort naturelle qui est tout simplement la fin du délai, mais aussi ce moment où la matière intègre une fois pour toutes l'âme. Si le corps est ainsi à la fois la tentation du néant et le lieu même où l'âme meurt, c'est avant tout parce qu'il est ignorance.

La connaissance est en quelque sorte comme à la fois la vocation même de l'âme et sa meilleure action. La substance âme se définit comme étant virtuellement toute connaissance.

La connaissance apparaît ici comme l'élément déterminant le degré du rapport de l'âme et du corps. La théorie de la connaissance chez Afzaleddin est en un sens la base même de sa pensée. La connaissance est en quelque sorte comme à la fois la vocation même de l'âme et sa meilleure action. La substance âme se définit comme étant virtuellement toute connaissance. Mais la connaissance suivant une hiérarchie et s'actualisant aux degrés différents de l'évolution de l'âme et son acte de perfectionnement par la connaissance vont s'effectuer également d'une manière hiérarchique. Il y a une correspondance suivie et continuelle entre les différents niveaux de la connaissance et les degrés de la perfection. Ils se mesurent et se déterminent par rapport à l'Intelligence. L'âme, cherchant sa perfection et sa pérennité, va du corps à l'Intelligence en passant par différents genres de connaissance sensitive. Cette première connaissance qui est aussi le genre le plus inférieur, s'effectue à travers le corps. L'âme gère la vie au stade de la sensation et au niveau de l'animal.

La connaissance par l'imagination et l'estimative vient en second lieu. A ce niveau, l'imagination est critiquée et écartée dans la mesure où elle exalte la

sensation, mais elle est recommandée dans la mesure où elle fournit à la vision intérieure (*basirat*) son contenu véritable.

Ces connaissances étant aussi susceptibles de dégrader l'âme, celle-ci doit chercher la vraie connaissance, le *tawhid*, l'acte d'unification. Cet acte est la connaissance par excellence car il dirige l'âme dans la direction de l'Un et de l'Intelligence, à travers le multiple et la matière. La connaissance et l'ignorance s'opposent l'une à l'autre au même titre et avec la même intensité que l'existence et le néant.

Le *tawhid*, l'acte d'unification, est la connaissance par excellence car il dirige l'âme dans la direction de l'Un et de l'Intelligence, à travers le multiple et la matière. La connaissance et l'ignorance s'opposent l'une à l'autre au même titre et avec la même intensité que l'existence et le néant.

Le chemin que parcourt l'âme en quête de la perfection, est à la fois un chemin sur lequel elle avance et sur lequel elle recule. Autrement dit, la perfection est à la fois l'origine et le but de l'âme. L'âme se perfectionne dans la mesure où elle retourne à son origine. Le retour à cet état initial s'effectue comme une perfection qui se réalise. La perfection est donc aussi une orientation, et elle s'effectue dans une certaine direction. La perfection est de même une purification, et c'est en ce sens que la vie morale de l'homme détermine le degré de son émancipation.

Les valeurs morales se basent sur les conséquences des actions. D'une manière générale, selon notre philosophe, tout ce qui favorise l'orientation de l'âme vers son origine, donc vers l'Intelligence, est bon, et tout ce qui l'en empêche est mauvais. La conscience morale ne se distingue pas en réalité de la connaissance et de la volonté de l'acte d'unification. Dans un fragment inachevé, Afzaleddin écrit: "*On peut dire que les actions bonnes et fructueuses sont celles qui poussent les hommes vers la connaissance et le savoir, même si elles ne paraissent pas bonnes aux yeux de la plupart des gens. Bien que ces derniers ne les jugent pas bonnes, elles le sont pourtant.*"

Ainsi l'homme qu'Afzaleddin appelle par ailleurs "le fruit de l'arbre du monde" est invité à agir selon la connaissance véritable, qui gère sa vie morale et le fait s'épanouir dans son humanité, pour produire à son tour son propre fruit qui est l'Intelligence. En dépit du fait que la conscience morale soit chez Afzaleddin une conséquence de la connaissance, il faut cependant signaler que son éthique n'est pas intellectualiste au sens classique du terme en Occident. Il ne s'agit pas de connaître préalablement les critères déterminant l'acte moral, mais c'est d'une certaine manière l'acte de connaissance qui se constitue comme moral.

Cette morale pour l'homme devient par l'homme l'action même de l'unification par laquelle il saisit le sens profond de lui-même et celui du monde. L'homme portant ainsi à l'extrême degré de sa pénétration la vérité de sa réalité, va effectuer un mouvement d'intériorisation qui va de pair avec sa perfection. Ce mouvement, au lieu de l'aliéner au monde, comme on pourrait le croire au premier abord, va au contraire le mettre en face du monde.

Il y a un aspect exotérique et une dimension ésotérique de l'homme et du monde, et les rapports de ces deux derniers se répètent sur ces deux plans. L'homme animal est en contact avec le

monde matériel, et l'homme saisi en fonction du sens caché qui lui est propre est en rapport avec le monde dévoilé. L'homme se trouvant ainsi projeté, sous son double aspect, dans ce miroir à double face qu'est le monde, saisit sa véritable dimension et celle du monde.

Il faudrait examiner maintenant comment Afzaleddin va concilier cette anthropologie et cette cosmologie avec l'islam et son Livre révélé, le Coran. Pour Afzaleddin, les Livres révélés par excellence sont la Thora, l'Evangile, et le Coran. Il pense que ceux qui n'arrivent pas à lire les deux livres que sont l'homme et le monde, doivent déchiffrer les signes qui sont revêtus de mots dans les trois livres révélés. Le Coran est considéré comme supérieur, étant donné qu'il est en sorte l'aboutissement à la fois historique et spirituel des deux premiers; mais pour cette même raison, une compréhension profonde qui dévoile le sens caché du Coran est exigée.

La brève esquisse de la pensée d'Afzaleddin Kâshâni que nous venons de tracer montre à quel point elle demeure identique, et conserve son unité à travers les discussions et les questions que ce penseur aborde. Cependant, cette unité ne doit pas être comprise à la manière d'un système philosophique du type post-cartésien, où tout en essayant de rester fidèle à un principe premier, les idées s'enchaînent pour désavouer à chaque instant chez l'homme qui effectue le cogito, le contenu concret de sa spiritualité, mais comme une méditation qui essaie d'unifier les différents aspects d'une seule idée, en unissant l'homme qui l'effectue à son origine et en le nourrissant de la certitude de sa propre inspiration.

Par ailleurs, on dira peut-être que cet auteur est beaucoup moins original que nous le prétendons, et que l'essentiel de sa pensée peut se trouver chez les philosophes médiévaux juifs et arabes. Pourtant, cette constatation ne nous semble vraie qu'en partie; c'est qu'il ne suffit pas de déceler une ressemblance quelconque entre une pensée et une tradition pour nier l'originalité d'un philosophe; il faut encore voir dans quelle mesure ce dernier ne transmet pas simplement cette tradition, mais l'actualise individuellement, et exprime par elle sa propre authenticité. ■

> Ainsi l'homme qu'Afzaleddin appelle par ailleurs "le fruit de l'arbre du monde" est invité à agir selon la connaissance véritable, qui gère sa vie morale et le fait s'épanouir dans son humanité, pour produire à son tour son propre fruit qui est l'Intelligence.

1.Au début des années 1950, son œuvre a été réunie et publiée en deux volumes sous la direction de MM. Modjtabâ Minowi et Yahyâ Mahdavi, dans les publications de l'Université de Téhéran. La vocalisation du titre de ce traité présente une certaine difficulté. On peut le lire aussi *Araz Nâmeh* ce qui signifie "Le livre de l'accident".

L'Occident et la pensée de Mollâ Sadrâ

Seyyed Hossein Nasr
Traduit et adapté par
Samirâ Fakhâriân

Les lacunes des études orientalistes sur l'évolution de la civilisation islamique

La plupart des Occidentaux considèrent la civilisation islamique comme une civilisation ancienne qui a influencé, à une certaine époque, le destin de leur civilisation puis a ensuite disparu peu à peu. Jusqu'à une époque récente, beaucoup de chercheurs étudiaient la civilisation islamique et le savoir qu'elle a produit comme on étudie Babylone ou l'Egypte antique – c'est-à-dire comme si elle n'avait plus aucun représentant vivant et qu'il fallait connaître cette civilisation uniquement au travers de documents et manuscrits historiques.

En outre, la plupart des orientalistes et historiens européens ont longtemps seulement pris en compte la partie des connaissances islamiques qui a influencé la philosophie et la science en Occident. Ils ne considéraient donc pas la culture islamique comme une chose ayant une valeur en soi. C'est pourquoi dans les cours d'histoire de la philosophie de la plupart des universités européennes et américaines, dans la partie qui concerne l'islam, on commence par Kindi, Fârâbî et Avicenne et on finit par Averroès, sans citer ou très peu Sohrawardi, Qotb al-Din al-Shirâzi, Mirdâmâd ou Mollâ Sadrâ. Et si l'on parle de Nasir ad-Din Tûsi, c'est grâce à ses écrits dans le domaine des mathématiques et des sciences expérimentales, et non à cause de la valeur de ses œuvres philosophiques. Dans les plus importants ouvrages européens sur l'histoire de la philosophie islamique, on n'a donc longtemps parlé que des penseurs péripatéticiens, et uniquement même dans la mesure où leur pensée a influencé la philosophie européenne. Ainsi, malgré certaines recherches réalisées à ce sujet, la philosophie de Mollâ Sadrâ reste toujours inconnue et aucune recherche complète sur les principes de sa pensée n'a été publiée dans une langue européenne. Par conséquent, non seulement le nom de Mollâ Sadrâ mais aussi les noms de la plupart des philosophes et des mystiques islamiques qui ont vécu après le XIe siècle notamment Sohrawardi, Nasir ad-Din Tûsi (en tant que philosophie), Qotb al-Din al-Shirâzi, Mirdâmâd, et les disciples de l'école de Mollâ Sadrâ dont Mollâ Mohsen Feyz Lâhidji ou Mollâ Hâdi Sabzevâri ont été "omis" de l'histoire de la philosophie islamique. Ce n'est que récemment, notamment à la suite de la crise morale en Occident, que l'attention des chercheurs a de nouveau été attirée sur la philosophie et la mystique orientales. Cependant, encore aujourd'hui, dans la plupart des recherches, on essaie de comprendre la pensée islamique à travers l'évolution de la pensée européenne. Ainsi, les scientifiques européens qui ont essayé d'étudier les pensées et les croyances des philosophes et mystiques de point de vue des musulmans sont très peu nombreux.

Mollâ Sadrâ dans les récits de voyage des touristes occidentaux

Jusqu'à la seconde partie du XXe siècle, la connaissance des Européens de Mollâ Sadrâ se limitait à un ou deux courts traités et des allusions à son sujet dans certains livres. La plupart des voyageurs qui vinrent en Iran après l'époque safavide et qui s'intéressaient à la culture scientifique et religieuse de l'Iran, connaissaient la renommée de Mollâ Sadrâ

dans les centres intellectuels du pays. Certains d'entre eux ont d'ailleurs cité le nom de Mollâ Sadrâ et de son école de pensée dans leurs œuvres. L'une des plus anciennes allusions concernant Mollâ Sadrâ faite par un européen se trouve dans le récit de voyage de Thomas Herbert qui visita Shirâz en 1626: «*Shirâz a une école où l'on enseigne la philosophie, l'astronomie, les sciences naturelles, l'alchimie et les mathématiques et qui est la plus célèbre école de l'Iran*», écrit-il à propos de l'école d'Allâhverdi Khân où Mollâ Sadrâ enseignait. Cependant, comme les autres voyageurs et représentants politiques qui vinrent en Iran dans les siècles précédents, Herbert ne prêtait pas une attention particulière à la philosophie et au mysticisme et ne se souciait pas de connaître en détail les différents courants de pensée des philosophes.

L'une des personnes les plus perspicaces qui voyagea en Iran à l'époque qâdjâre fut le comte de Gobineau. Contrairement à la majorité des voyageurs de son époque, c'était un homme lettré et il s'intéressait à la philosophie ainsi qu'aux sciences théoriques. Gobineau a ainsi rédigé plusieurs œuvres sur l'Iran et ses pays voisins qui sont toutes devenues célèbres en Europe. Dans l'un de ses ouvrages intitulé *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, il évoque ce qu'il a appris sur les philosophes et les savants iraniens, et cite un certain nombre de philosophes dont Mollâ Hâdi Sabzevâri, qui était vivant à l'époque. Gobineau était conscient de l'importance des idées et de l'influence considérable de Mollâ Sadrâ en Iran. Il a ainsi étudié et évoqué l'ensemble de ses disciples en Iran à l'époque qâdjâre. Bien qu'il ait commis de nombreuses erreurs dans son



Buste de Mollâ Sadrâ

interprétation des fondements même des idées de Mollâ Sadrâ, ses travaux n'en demeurent pas moins importants en ce qu'ils constituent la première étude relativement détaillée sur l'influence et la personnalité de ce philosophe dans une

La plupart des orientalistes et historiens européens ont longtemps seulement pris en compte la partie des connaissances islamiques qui a influencé la philosophie et la science en Occident. Ils ne considéraient donc pas la culture islamique comme une chose ayant une valeur en soi.

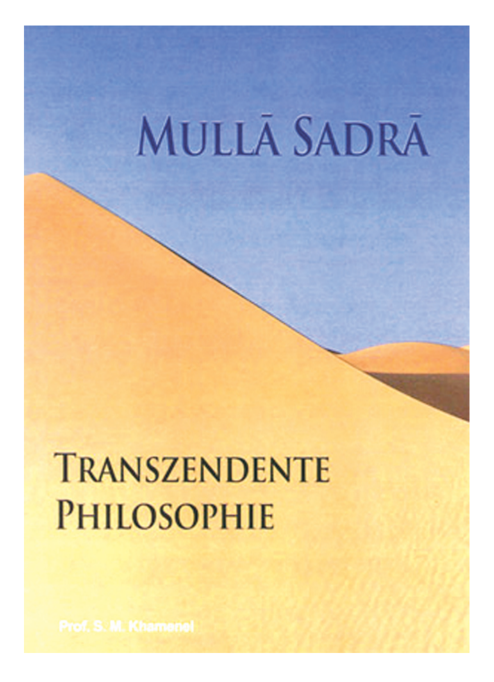
langue européenne. Selon Gobineau, le plus grand rôle de Mollâ Sadrâ est d'avoir fait revivre une philosophie ancienne à l'époque où il vivait. Ce dernier souligne également l'importance de cette philosophie, qui non seulement se répandit dans toutes les écoles de l'Iran, mais arriva également à trouver sa propre place aux côtés de la théologie dogmatique. Selon lui, Mollâ Sadrâ contribua à ressusciter la philosophie

islamique après la ruine que l'attaque mongole avait suscitée.

> Bien qu'il ait commis de nombreuses erreurs dans son interprétation des fondements même des idées de Mollâ Sadrâ, les travaux de Gobineau n'en demeurent pas moins importants en ce qu'ils constituent la première étude relativement détaillée sur l'influence et la personnalité de ce philosophe dans une langue européenne.

L'absence de connaissance de Mohammad Iqbâl à propos de la théosophie transcendantale (*al-hikmat al-mota'âliyyah*) de Mollâ Sadrâ

A l'époque contemporaine, davantage d'attention a été portée à Mollâ Sadrâ et à ses idées en Europe, qui furent présentées dans quelques ouvrages. Néanmoins, la plupart de ces écrits comportent des erreurs considérables de compréhension. Au début du XXe siècle, Mohammad Iqbâl, célèbre poète et philosophe pakistanais qui était à l'époque en train de passer son doctorat dans les universités de Cambridge et de Munich, écrivit un traité intitulé *Le développement de la philosophie en Iran*. Dans cette œuvre, il parla longuement de Sohrawardi, d'Abd al-Karim al-Jili et de Mollâ Hâdi Sabzevâri et fit aussi allusion à Mollâ Sadrâ. Néanmoins, étant donné qu'il considérait Mollâ Hâdi Sabzevâri comme le commentateur de la philosophie de Mollâ Sadrâ, il parla avant tout de lui et il ne consacra qu'une page à Mollâ Sadrâ. Ce qui est étonnant dans cette courte étude est que Mohammad Iqbâl, sans doute du fait de son ignorance de certains aspects de l'histoire récente de l'Iran, écrit que la philosophie de Mollâ Sadrâ fut à l'origine des premières théories du babisme, alors qu'il n'en est rien. En réalité, il faut chercher les origines de cette secte dans les pensées des Sheykhis. La confusion de Iqbâl est peut être due au fait qu'Ahmad Ahssâ'i, son fondateur, étudia la philosophie de Mollâ Sadrâ avec beaucoup de ferveur et écrivit des commentaires sur ses œuvres.



Quelques années après la parution du livre d'Iqbâl, l'un des plus célèbres orientalistes allemands, Max Horten, écrivit plusieurs œuvres sur la philosophie islamique et évoqua Mollâ Sadrâ dans certains d'entre eux. Il consacra même deux parties de ses traités à l'analyse de ses idées et à la traduction de certains de ses écrits. Contrairement aux autres orientalistes, Horten n'a pas limité la philosophie islamique à l'école péripatéticienne. Il connaissait l'existence de l'école *ishrâqi* (théosophie des lumières) et la pensée de Sohrawardi, et il étudia Mollâ Sadrâ en ce basant sur le point de vue de cette école – non sans commettre certaines erreurs et

imprécisions. Selon lui (et à tort), la philosophie de Mollâ Sadrâ et celle de Sohrawardi sont un même système, la seule différence étant que dans la théosophie de Mollâ Sadrâ, l'être remplace la lumière de la théosophie de Sohrawardi.

Il est également fait allusion à Mollâ Sadrâ et à ses œuvres dans les histoires détaillées de la philosophie écrites par les Européens au cours du XXe siècle. Dans son ouvrage intitulé *L'histoire de la littérature persane*, Edward Browne Granville mentionne le nom de Mollâ Sadrâ ainsi que certains de ses écrits. Dans son ouvrage consacré à l'histoire de la littérature arabe, Brockelman a inséré les titres de plusieurs écrits de Mollâ Sadrâ et a référencé les exemplaires existants dans les différentes bibliothèques, en particulier celles de l'Inde. Cependant, il a commis la même erreur qu'Iqbâl en affirmant que les idées de Mollâ Sadrâ aient influencé le babisme. Il faut également souligner que ni Browne ni Brockelman n'étaient des philosophes, et qu'ils ont abordé les textes philosophiques et mythiques plutôt sous un angle littéraire. Leurs ouvrages étant bien connus dans les milieux intellectuels et littéraires de l'époque, ils ont néanmoins contribué à davantage faire connaître le nom de Mollâ Sadrâ en Europe.

Le rôle d'Henry Corbin dans la diffusion de la connaissance de la philosophie islamique en Occident

Aucun chercheur européen n'a autant contribué à la recherche et à la diffusion des pensées des écoles philosophiques islamiques après l'attaque mongole en Europe que Henry Corbin. Il eut aussi un rôle central en traduisant certains écrits de Sohrawardi et de Mollâ Sadrâ. Corbin avait une excellente connaissance des textes philosophiques et mystiques de l'islam. Il commença ses recherches philosophiques avec la philosophie de Heidegger et la phénoménologie d'Husserl, dont la méthode l'aida ensuite à aborder les textes de philosophie islamique. C'était donc un philosophe à part entière, et non un simple historien de la philosophie. Si un grand nombre de ses recherches concerne la théosophie de la lumière de Sohrawardi, il a publié des travaux sur Ibn Arabi tels que *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* ou encore sur la théosophie de Mollâ Sadrâ.

Corbin avait une excellente connaissance des textes philosophiques et mystiques de l'islam. Il commença ses recherches philosophiques avec la philosophie de Heidegger et la phénoménologie d'Husserl, dont la méthode l'aida ensuite à aborder les textes de philosophie islamique.

Au vu de l'attention renouvelée que l'on prête aujourd'hui en Occident à la philosophie islamique, nous espérons que le nom et la pensée de Mollâ Sadrâ trouvera peu à peu la place qui lui est due aux côtés de ceux de Fârâbî et Avicenne.

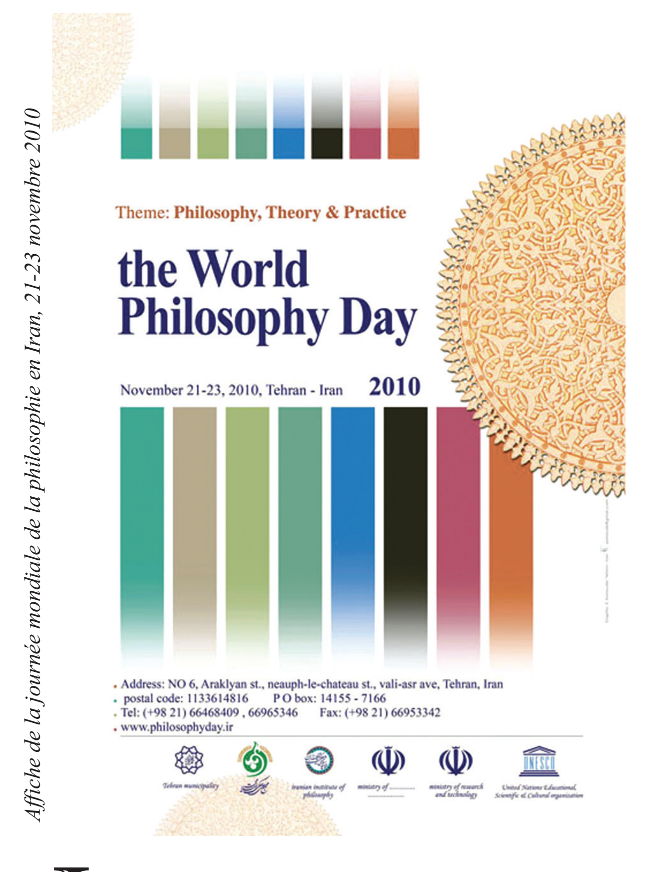
Ce texte est issu de l'ouvrage: Nasr, Seyyed Hossein, *Ma'âref-e eslâmi dar jahân-e mo'âser* (Connaissances islamiques dans le monde actuel), Sherkat-e sahâmi ketâb-hâye jibi. ■

A l'occasion de la journée mondiale de la philosophie

Hodâ Sadough

"Plus que jamais, la connaissance mutuelle et la compréhension de toutes les traditions de la pensée dans le monde sont essentielles pour le dialogue et le respect entre les peuples. Prenons le temps aujourd'hui de célébrer l'universalité de la philosophie. L'amour de la sagesse est inhérente à toutes les cultures, et constitue un patrimoine immatériel de l'humanité."

Message du directeur général de l'UNESCO à l'occasion de la journée de la philosophie (21 novembre 2002).



Affiche de la journée mondiale de la philosophie en Iran, 21-23 novembre 2010

Il y a des années que l'UNESCO organise des congrès et des séminaires en philosophie dans l'esprit de relier la vie rationnelle de l'humanité à sa vie quotidienne. Dans le même esprit, l'UNESCO se préoccupe également d'établir une base solide et logique pour les actes humains se considérant comme habituels et enracinés dans la société. Pour atteindre ce but et en particulier pour démontrer le rapport entre culture et philosophie, l'UNESCO s'adresse tout d'abord aux cultures possédant un riche héritage philosophique.

La philosophie occupe une place importante au sein de l'UNESCO. L'analyse et la réflexion philosophiques sont indéniablement liées à l'établissement et au maintien de la paix, qui font partie des missions fondamentales de l'organisation. La nécessité d'un programme de philosophie à l'UNESCO a été soulignée dès les débuts de sa fondation. En 1946, la Commission préparatoire de la première session de la Conférence générale avait proposé l'élaboration d'un programme en matière de philosophie en vue de «faire pénétrer dans l'esprit du grand public un certain nombre de notions philosophiques et morales, qui soient de nature à consolider le respect de la personne humaine, l'amour de la paix, la haine du nationalisme étroit et du règne de la force brute, la solidarité et l'attachement à l'idéal de culture. La philosophie pourrait alors être conçue comme une école de solidarité de l'homme." Ainsi la philosophie peut-elle être aussi considérée comme une école de solidarité humaine, à la base d'une amélioration de la compréhension et du respect mutuels.

L'UNESCO tend à considérer la philosophie dans un sens large, comme devant favoriser le respect de chaque individu ainsi que la solidarité morale et intellectuelle. Loin de se restreindre uniquement à une connaissance purement spéculative, la philosophie concerne toute activité humaine et son champ est aussi vaste que les domaines de compétence de l'UNESCO. Les grandes questions qui sont traitées par l'organisation telles que l'éducation pour tous, la diversité culturelle, l'éthique scientifique, les droits

de l'homme, la société du savoir, la démocratie, le dialogue interculturel et le dialogue entre les civilisations requièrent de solides fondements philosophiques et une grande rigueur analytique et conceptuelle.

En février 1995, plusieurs penseurs se sont réunis à Paris afin d'adopter la Déclaration de Paris pour la Philosophie. Selon cette déclaration, tout individu, où qu'il soit, devrait avoir le droit de s'engager dans une réflexion philosophique libre. D'autre part, l'enseignement de la philosophie devrait être maintenu et étendu là où il existe, et créé là où il n'existe pas encore. Ces penseurs ont également souligné la nécessité de développer la connaissance des conceptions philosophiques des différentes cultures tout en favorisant l'analyse de leurs points communs et de leurs différences.

L'action de l'UNESCO dans le domaine de la philosophie se concentre autour de trois axes majeurs:

- La philosophie face aux problèmes mondiaux
- L'enseignement de la philosophie dans le monde
- La promotion de la pensée et de la recherche philosophique

En soutenant la réflexion des philosophes sur les problèmes qui se posent aujourd'hui à l'humanité, l'UNESCO les encourage à jouer un rôle influent en dehors de leur sphère universitaire traditionnelle et à contribuer activement à apporter une réponse aux problèmes contemporains, en complément des recherches scientifiques en cours. Sans aucun doute, l'UNESCO, en tant qu'organisation intellectuelle et éthique, est susceptible de jouer un grand rôle dans la création d'un espace publique au sein duquel le dialogue peut obtenir une dimension internationale authentique. Dans le domaine de l'enseignement, la philosophie contribue à la formation de citoyens libres. L'enseignement philosophique stimule l'individu et le pousse à porter des jugements sur sa propre situation, à débattre de sujets divers, à respecter des opinions discordantes et à se soumettre uniquement à l'autorité de la raison. Dans ce contexte, l'UNESCO a pour objectif d'encourager entre autre la recherche sur la philosophie de l'éducation et l'enseignement de la philosophie à travers le monde entier. Pour promouvoir la pensée et la recherche philosophique, l'UNESCO a pris l'initiative depuis 2002 de célébrer la journée mondiale de la philosophie. Parmi d'autres activités, il faut indiquer le lancement d'une série d'entretiens avec des philosophes de toutes les régions du monde, la production d'émissions de télévision et de radio concernant la philosophie ainsi que la promotion de la traduction d'œuvres philosophiques (en partenariat avec les instituts de recherche et les universités).

> Les grandes questions qui sont traitées par l'UNESCO telles que l'éducation pour tous, la diversité culturelle, l'éthique scientifique, les droits de l'homme, la société du savoir, la démocratie, le dialogue interculturel et le dialogue entre les civilisations requièrent de solides fondements philosophiques et une grande rigueur analytique et conceptuelle.

Depuis 2002, l'Organisation de l'Education de l'UNESCO a défini le troisième jeudi du mois de novembre comme étant la journée mondiale de la philosophie. Depuis son inauguration en 2002 et surtout depuis son institutionnalisation en 2005, cette

célébration de la philosophie a rencontré beaucoup d'enthousiasme. Des universitaires, des étudiants et le grand public ont tous montré de l'intérêt pour cette journée qui offre de nouvelles possibilités et de l'espace pour la réflexion philosophique et les débats critiques.

> L'UNESCO s'applique à faire ressortir l'aspect pragmatique de la philosophie de sorte qu'elle puisse influencer la vie quotidienne des citoyens. Ainsi, l'organisation s'intéresse plutôt à une philosophie pratique formulée selon un langage courant et compréhensible

La première cérémonie officielle a eu lieu le 21 novembre 2002 au siège de l'UNESCO à Paris. Diverses conférences ont été organisées à l'occasion sur des sujets tels que la pauvreté, la justice et la paix du monde, la philosophie et les droits de l'homme, la philosophie comme la voie à l'émancipation, la philosophie de la diversité culturelle et des droits culturels, la philosophie et les médias, l'éthique et science, l'épistémologie… Lors de la cérémonie, le directeur général de l'UNESCO a déclaré: «*Beaucoup de gens demandent: pourquoi la philosophie à l'UNESCO? Ma réponse est: comment l'UNESCO pourrait, comme le bras intellectuel et éthique de l'Organisation des Nations Unies, fonctionner sans promouvoir la réflexion philosophique en tant que fondement de la démocratie, des droits de l'homme et d'une société juste? En d'autres termes, comment peut-on favoriser un fondement authentique de coexistence pacifique? Il faudrait que nous utilisions ce sujet comme base de la paix*».

Depuis 2002, chaque pays membre a conçu et mis en place diverses activités culturelles, éducatives et scientifiques. En outre, le congrès est organisé chaque année dans un pays membre. Le Chili a accueilli le congrès en 2005, le Maroc en 2006, la Turquie en 2007, l'Italie en 2008.

Cette année, l'Iran est l'hôte de la célébration de la journée mondiale de la philosophie. Le thème principal de cette journée sera consacré aux rapports entre philosophie, théorie et pratique. Des conférences seront également consacrées à l'apport de la philosophie islamique aux pensées philosophiques de l'époque médiévale, au rapport entre philosophie islamique et morale, philosophie et culture, ou encore à la question du lien entre la philosophie et l'avenir de l'homme.

Mohammad Rezâ Saïd Abâdi, Secrétaire Général de la Commission Nationale Iranienne pour l'UNESCO, a indiqué lors d'une interview que cette Organisation souhaite utiliser le potentiel de certaines disciplines pour contribuer au maintien de la paix, dont la philosophie fait partie. Il a précisé par ailleurs que l'UNESCO s'applique à faire ressortir l'aspect pragmatique de la philosophie de sorte qu'elle puisse influencer la vie quotidienne des citoyens. Ainsi, l'organisation s'intéresse plutôt à une philosophie pratique formulée selon un langage courant et compréhensible, a-t-il précisé. Le Directeur Général de la Commission Nationale Iranienne pour l'UNESCO a souligné que malgré les progrès scientifiques et technologiques, les crises sociales se multipliaient d'une manière progressive de sorte que les sciences sociales et en occurrence la philosophie pourrait jouer un rôle essentiel pour contrer ces crises.

Le congrès international de la journée de la philosophie aura lieu du 21 au 23 novembre 2010 à l'Institut Iranien de Philosophie. ■

Bibliographie:

UNESCO Strategy on Philosophy: Section of Philosophy and Human Sciences (November/December 2004)
http://www.unesco.org/new/fr/social-and-human-sciences/themes/human-rights/philosophy/philosophy-day-at-unesco/

- Vous pouvez vous procurer la revue dans les principaux kiosques de votre ville ou chez les libraires d'Etelaat.
- En cas de non distribution chez votre marchand de journaux, contactez le bureau d'Etelaat de votre ville.
- Envoyez vos articles et vos textes par courrier électronique ou par la poste.
- Les opinions soutenues dans les articles ne sont pas nécessairement partagées par la revue.
- *La Revue de Téhéran* se réserve la liberté de choisir, de corriger et de réduire les textes reçus. De même, les textes reçus ne seront pas restitués aux auteurs.
- Toute citation reste autorisée avec notation des références.

- ماهنامه «رُوو دوتهران» در دکه‌های اصلی روزنامه فروشی و نیز در کتابفروشی های وابسته به موسسه اطلاعات توزیع می گردد.
- در صورت عدم ارسال مجله به دکه ی مورد مراجعه شما، با دفتر نمایندگی روزنامه اطلاعات در شهر خود تماس حاصل فرمایید.
- مقالات و مطالب خود را از طریق پست الکترونیکی یا پست عادی، حتی الامکان به صورت تایپ شده ارسال فرمایید.
- چاپ مقاله به معنای تایید محتوای آن نیست.
- « رُوو دو تهران » در گزینش، ویرایش و تلخیص مطالب دریافتی آزاد است. همچنین مطالب دریافتی برگردانده نمی‌شود.
- نقل مطالب این مجله با ذکر ماخذ آزاد است.

LA REVUE DE TEHERAN

S'abonner en Iran

فرم اشتراک ماهنامه "رُوو دو تهران"

- یک ساله ۱۸۰/۰۰۰ ریال
- شش ماهه ۹۰/۰۰۰ ریال
- **1 an 18 000 tomans**
- **6 mois 9 000 tomans**

Nom de la société (*Facultatif*)	مؤسسه
Nom نام خانوادگی	Prénom نام
Adresse	آدرس
Boîte postale صندوق پستی	Code postal کدپستی
E-mail پست الکترونیکی	Téléphone تلفن

اشتراک از ایران برای خارج کشور

- شش ماهه ۲۵۰/۰۰۰ ریال
- یک ساله ۵۰۰/۰۰۰ ریال

S'abonner d'Iran pour l'étranger

- **1 an 50 000 tomans**
- **6 mois 25 000 tomans**

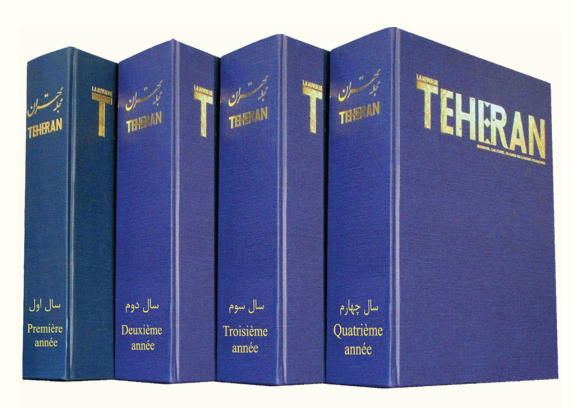
Effectuez votre virement sur le compte :

Banque Tejarat
N°: **251005060** de la Banque Tejarat
Agence **Mirdamad-e Sharghi**, **Téhéran**,
Code de l'Agence : **351**
Au nom de **Mo'asese Ettelaat**

Vous pouvez effectuer le virement dans l'ensemble des Banques Tejarat d'Iran.

حق اشتراک را به حساب جاری **۲۵۱۰۰۵۰۶۰** نزد **بانک تجارت**،
شعبه **میرداماد شرقی تهران**، **کد ۳۵۱**
(قابل پرداخت در کلیه شعب بانک تجارت)
به نام **موسسه اطلاعات** واریز،
و اصل فیش را به همراه فرم اشتراک به آدرس
تهران، خیابان میرداماد، خیابان نفت جنوبی، موسسه اطلاعات،
نشریه ***La Revue de Téhéran*** ارسال نمایید.
تلفن امور مشترکین: ۲۹۹۹۳۴۷۲ - ۲۹۹۹۳۴۷۱

Merci ensuite de nous adresser la preuve de virement ainsi que vos nom et adresse à l'adresse suivante:
Presses Ettelaat, Av. Naft-e Jonoubi, Bd. Mirdamad, Téhéran.
Code Postal : 15 49 95 31 11
Pour signaler tout problème de réception : mail@teheran.ir



L'édition reliée des quarante-huit premiers numéros de *La Revue de* TEHERAN est désormais disponible en quatre volumes pour la somme de 10 000 tomans l'unité au siège de la Revue ou au point de vente des éditions Ettela'at, situé à l'adresse suivante: avenue Enghelâb, en face de l'Université de Téhéran.

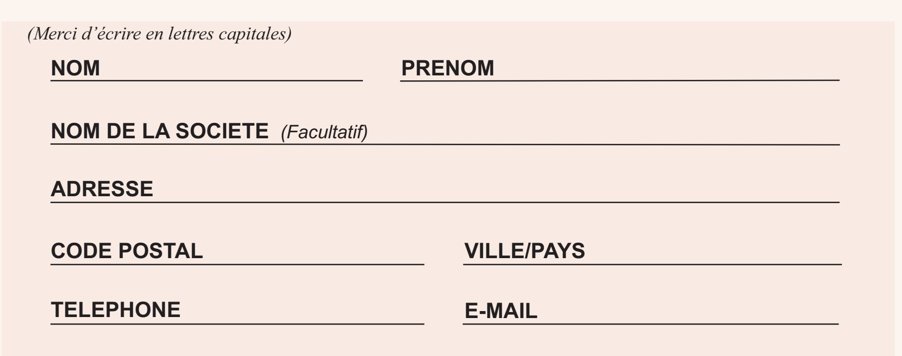
دوره‌های سال اول، دوم، سوم و چهارم مجلهٔ تهران شامل
چهل و هشت شماره در چهار مجلد عرضه می‌گردد.
علاقه‌مندان می‌توانند به دفتر مجله و یا به فروشگاه
انتشارات اطلاعات واقع در
خیابان انقلاب- روبروی دانشگاه تهران
مراجعه نمایند.



S'abonner hors de l'Iran



Effectuez le virement bancaire depuis votre pays sur le compte indiqué ci-dessous, puis envoyez le bulletin d'abonnement dûment rempli, ou votre adresse complète sur papier libre, accompagné du récipissé de votre virement à l'adresse de la Revue.



(Merci d'écrire en lettres capitales)

NOM ____________ **PRENOM** ____________

NOM DE LA SOCIETE *(Facultatif)* ____________

ADRESSE ____________

CODE POSTAL ____________ **VILLE/PAYS** ____________

TELEPHONE ____________ **E-MAIL** ____________

☐ **1 an** **50 Euros**

☐ **6 mois** **30 Euros**

Effectuez votre virement sur le compte **SOCIETE GENERALE**
N°: **00051827195**
Banque:**30003**
Guichet: **01475**
CLE RIB: **43**
Domiciliation: **NANTES LES ANGLAIS (01475)**
Identification Internationale (IBAN)
IBAN FR76 3000 3014 7500 0518 2719 543
Identification internationale de la Banque (BIC): **SOGEFRPP**

Envoyez une copie scannée de la preuve de virement à l'adresse e-mail de la Revue: **mail@teheran.ir**

Règlement possible en France et dans tous les pays du monde

مرکز فروش در پاریس:

Point de vente à Paris:
Librairie du Pont de Sèvres
204 allée du Forum
92100 Boulogne
Tel: 01 46 08 21 58

مجلهٔ تهران

صاحب امتیاز
مؤسسهٔ اطلاعات

مدیر مسئول
محمد جواد محمدی

سردبیر
املی نُوواِگلیز

دبیری تحریریه
عارفه حجازی
جمیله ضیاء

تحریریه
روح الله حسینی
اسفندیار اسفندی
فرزانه پورمظاهری
افسانه پورمظاهری
ژان-پیِر بریگودیو
بابک ارشادی
شکوفه اولیاء
هدی صدوق
آلیس بُمباردیه
مهناز رضائی
مجید یوسفی بهزادی

گزارشگر در فرانسه
میری فِررا
اِلودی برنارد

تصحیح
بئاتریس ترهارد

طراحی و صفحه آرایی
منیره برهانی

پایگاه اینترنتی
محمدامین یوسفی

نشانی: تهران، بلوار میرداماد،
خیابان نفت جنوبی،
مؤسسهٔ اطلاعات، اطلاعات فرانسه
کدپستی: ۱۵۴۹۹۵۳۱۱۱
تلفن: ۲۹۹۹۳۶۱۵
نمابر: ۲۲۲۲۳۴۰۴
نشانی الکترونیکی: **mail@teheran.ir**
تلفن آگهی ها: ۲۹۹۹۴۴۴۰
چاپ ایرانچاپ

Verso de la couverture:
Avicenne, miniature de Suheyl Unver.

مجله تهران

شاپا: ۲۰۰۸-۱۹۳۶

ماهنامهٔ فرهنگ و اندیشه به زبان فرانسوی

شمارهٔ ۶۰، آبان ۱۳۸۹، سال پنجم

قیمت: ۱۰۰۰ تومان

۴/۵۰ یورو

